Emmanuel Lévinas

Ética e infinito

Lectulandia

Ética e infinito recoge las conversaciones mantenidas entre Emmanuel Lévinas y Philippe Nemo, a través de las cuales podemos tener una idea resumida pero muy completa del pensamiento del filósofo. La edición se acompaña con una introducción y abundantes notas de Jesús María Ayuso Díez, traductor del texto.

Lectulandia

Emmanuel Lévinas

Ética e infinito

ePub r1.0
Titivillus 12.04.16

Título original: *Éthique et infini*
Emmanuel Lévinas, 1991
Traducción: Jesús María Ayuso Díez

Editor digital: Titivillus
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Relación de abreviaturas

AE	AUTREMENT QU'ETRE OU AU-DELA DE L'ESSENCE; Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1978 [trad. esp.: DOMS].
DEE	DE L'EXISTENCE A L'EXISTANT; Vrin, París, 1986.
DL	DIFFICILE LIBERTE; Le Livre de Poche, 1984.
DOMS	DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA; Sígueme, Salamanca, 1987.
DQVI	DE DIEU QUI VIENT A L'IDEEE; Vrin, París, 1986.
EDE	EN DECOUVRANT L'EXISTENCE AVEC HUSSERL ET HEIDEGGER; Vrin, París, 1949.
HS	HORS SUJET; Fata Morgana, 1987.
TA	LE TEMPS ET L'AUTRE; P.U.F-2.,21985.
TI	TOTALIDAD E INFINITO; Sígueme, Salamanca, 1977.

Presentación de la edición española

> «El antisemitismo (…) no es en modo alguno accidental: representa la repulsión que el Otro inspira, el malestar ante lo que viene de lejos o de otro lugar, la necesidad de matar al Otro, es decir, de someter a la omnipotencia de la muerte lo que no se mide en términos de Poder».[1]

La xenofobia, por lo general, ha sido y es objeto de estudio preferentemente desde un punto de vista psicológico, antropológico, histórico o sociológico. Emmanuel Lévinas lo enfoca desde la perspectiva *ontológica*, en la vía abierta por hombres que, como Franz Rosenzweig, piensan que «ser judío *es* ser en exilio»,[2] aun habitando la propia tierra.

Su modo de discutirle la primacía a la ontología heideggeriana ofrece las claves para entender por qué no son el antisemitismo y la xenofobia una eventualidad esporádica, patrimonio de personalidades especiales, sino la característica de un pensamiento y un *modo de ser en el mundo* que algunos han calificado de sedentario, y frente al cual la existencia exiliada significa que «el orden de las realidades en que hay enraizamiento no guarda la clave de todas las relaciones a las que debemos responder».[3]

La pasión por lo propio (el etnocentrismo y el egocentrismo) no es ningún accidente, sino la característica *constitutiva* del Yo. Si este es idéntico a sí mismo, lo es porque *puede* identificar todo lo que le rodea, es decir, hacerlo idéntico a él, en definitiva, apropiárselo. Entiende Lévinas que el ente no puede renunciar al *conatus essendi* sin renunciar a sí mismo, pues esa es su naturaleza, pues no en eso consiste *ser*. Pero también entiende —y esta es su tesis fuerte— que el hombre no es sin más ni más un «lujo del ser»,[4] *Da* en el que el ser se recreara consigo mismo contemplándose; que la desaparición de una comunidad no es condenable *sólo* ni *en primer lugar* por suponer una disminución en el inventario de todos los modos de Ser.

Si bien el hombre no deja de pertenecer al mundo que habita, no cabe incrustarlo en él convirtiéndolo en una propiedad del mundo —en mero «ahí» del ser—; su sentido hay que buscarlo en otra parte, en un «de otro modo que ser» —y no sólo en un «ser de otro modo»—. Resumiendo, cabría decir que *lo humano* del hombre no consiste en su pertenencia a un mundo —o en su «ex-sistencia»—, sino en un estar permanentemente abocado al «afuera» más exterior, a ese que le anuncia lo otro por excelencia: el *otro hombre*, el extraño inapropiable. Si, como sostenía Heidegger, lo auténtico del hombre se experimenta en la inhospitalidad, esta sólo es de verdad sentida —entiende Lévinas— frente al menesteroso, el único capaz de sacudirme y cuestionarme o, como decimos comúnmente, de sacarme de mis casillas. La necesidad que el otro hombre padece no la vivo, *humanamente*, como objeto de percepción o de análisis económico, sino como demanda, mejor dicho, como *exigencia* de auxilio. Además, la orden primera que me dirige entraña una renuncia a

mí mismo, a mi natural tendencia a la apropiación; su primera palabra es: «No matarás». Ese mandamiento inaugura todo discurso, lo carga de significación y *justicia* la búsqueda de la verdad. En este sentido, anterior a la ontología es la ética; anterior a la verdad, la justicia, y previo al errar (*das Irren*), el escándalo de la iniquidad.

Todo esto significa que la pregunta primera que el hombre ha de formularse no es la leibniziana que Heidegger gustaba recordar: ¿Por qué hay algo y no más bien nada?, sino estas otras. ¿Por qué existe el mal? ¿Cómo hacer para que lo que es estalle en Bien? El sentido de lo humano, dentro de la economía del ser, reside pues en perturbar la mismidad de este, en sacudirlo éticamente.

Por otro lado, esta reivindicación de la ética como filosofía primera —frente a otros aspirantes a tal rango tradicionalmente reconocidos, como es el caso de la ontología— *significa* discutirle la prioridad a la *Totalidad* y a la dimensión *teorética o especulativa* de la Razón. A la identificación que el hegelianismo establece entre la *conciencia de sí* y la *conciencia del todo*, Franz Rosenzweig había opuesto, en 1917, el «yo, que soy polvo y ceniza»[5] o, lo que es igual, el yo como simple *mortal*, para quien su propia muerte siempre carece de justificación. La muerte propia no es una simple nada para el hombre real; con palabras de Miguel de Unamuno,[6] «el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere— (…)» —y no su idea: la humanidad— siente su muerte como algo, lo cual indica que yo, «sujeto privado normal»,[7] sigo ahí sin haber hallado sitio en el sistema, esto es, sin dar con el sentido que, en el seno de la totalidad, tiene *mi propia* muerte, y no *la* muerte en general. Dicho esta vez con palabras del mismo Lévinas, «la muerte es, en ese sentido, el límite del idealismo».[8] La proximidad de la muerte, que se anuncia en el sufrimiento, muestra a las claras la *pasividad* del sujeto, quien no *se* reconoce en la muerte, y cuyo carácter de *desconocida* denota su resistencia a la luz, a la conciencia —cuyo imperio dibuja el idealismo—. La muerte llega *siempre* demasiado pronto —antes que cualquier posible totalización—. Como comenta, a propósito del fin de Macbeth —y en clara alusión al ser-a-la-muerte heideggeriano—, «la muerte no es asumida; llega» simplemente.[9]

De esa manera, Rosenzweig rescata al yo que él llama «metaético», es decir, esa dimensión suya refractaria a la Totalidad, que no se diluye en «la comunidad considerada como un pedazo de ser» y en la que, «al final, toda ética desembocaba».[10] Abierta esta vía, Lévinas la radicaliza. No se va a tratar ya de oponerle al ser un existente, «hipóstasis» suya, como algo que se afirma frente al ser anónimo, que se pone a sí mismo frente al moralmente neutral «hay», sino de *desposeer este ente* de su ser. Si ya Rosenzweig reconocía en la subjetividad la condición primera del pensamiento —y no el de obstáculo suyo— cuando escribía que «queremos filosofar como hombres, y no como filósofos»,[11] Lévinas señala en el «des-inter-és» la condición humana: ser hombre equivale a no ser, vivir *humanamente* significa

desvivirse… por el otro hombre.

Así, la presencia del hombre en el seno del ser no equivale a un lujo de este, sino a su *crisis* o *crítica*, a su conmoción y a su volteamiento a modo de *responsabilidad para con el otro hombre*, del que el yo «es» *rehén*. La subjetividad humana no es autonomía o auto-afirmación, sino que significa *sujeción* al otro, quien, de esta peculiar guisa, me singulariza al asignarme la *irrenunciable* tarea infinita de socorrerle y, al mismo tiempo, me arranca o libera del ser (del mío siempre) que me embruja —ofreciéndome excusas— al *darme la orden* en que consiste su palabra primera: «No me dejarás morir».[12] Como dice el propio Lévinas, el yo se declina, antes que en nominativo, en acusativo —«¡o bajo la acusación!».[13]

¿Qué pasa entonces con el Ser y con el Yo? ¿Puede afirmarse que la renunciación ética implica la negación de ambos? A primera vista, así parece; sin embargo, ya el viejo Platón mostró en el *Sofista* (258a-258c) que el no-ser también *es*, de igual modo que la falsedad y la mentira juegan en el juego de la verdad. Hay que hallar, pues, un no-ser que no se recicle o reanude en ser o que, siendo, se desborde o salga fuera de sí; en dos palabras, *se dé*. Este es el asunto. El yo no se niega para, una vez negado, darse: ¿qué quedaría en ese caso para dar? Dándose es como el yo renuncia a sí, pero también como *da vida a su primogenitura*. Cabe así entender que la ética es una *explosión* de la ontología, y no su negación. No se trata, pues, de abandonar el mundo cual ángeles que no somos, sino de reconocerle a la ontología un sentido secundario, fundado: «la ética (…) es más ontológica que la ontología, un énfasis de la ontología» —son palabras del mismo Lévinas[14]—. Si puede decirse que somos «*seres* humanos», la ética significa que el sustantivo encuentre su razón *de ser* en el adjetivo, que el ser se voltee o se convierta en algo humano, es decir, que seamos «seres *humanos*»; en pocas palabras, que el hombre lleve a cabo el estallido ético de la ontología.

Vemos que la pregunta acerca del sentido de la moral, así enfocada, desemboca en una discusión a fondo con toda la tradición occidental y con el primado concedido en ella a la ontología y al saber —aunque este se llame «comprender» heideggeriano—. Y ello porque esa pregunta, que aspira a mostrar que lo «permitido» no se reduce a lo «posible»,[15] arranca de la lúcida constatación de «la posibilidad permanente de la guerra».[16]

Puede opinarse que todo esto no pasa de ser una dulzona monserga, pero también cabe ver en ello el desafío radical que interpela a nuestra tradición y a nuestro mundo —a *nuestro propio ser*— para que inaugure *otro* modo de pensarse, ya que «es a partir del orden ético (…) como las abstracciones meta-físicas —esos sonajeros de nuestros juegos retóricos— adquieren una significación y una eficacia».[17]

Sólo me resta añadir que lo esencial de estos asuntos es tratado en este pequeño libro y además con la claridad y la maestría que sólo la madurez de un pensamiento y un pensador permite.

Acerca de nuestra traducción

Observará el lector la profusión de notas que, a pie de página, acompañan al texto. Cierto es que pueden resultar enojosas para una lectura seguida del mismo, pero nos ha parecido esta una ocasión ideal para, al hilo de las reflexiones del mismo Lévinas, acercarnos a aquellos aspectos de su pensamiento que sólo resultaban apuntados en estas conversaciones o que daban por supuestos otros desarrollos. De todos modos, para facilitar la lectura, hemos distinguido de las del traductor las notas del original francés con un asterisco *, por si el lector deseara prescindir de aquellas.

Para las equivalencias de las abreviaturas, le remitimos a la *relación de abreviaturas*.

Antes de terminar, me gustaría agradecer a Justa, a Elisa y a Isidoro su interés y su ayuda, y dedicar este trabajo a los alumnos de 3.º de BUP de 1988-89 del I. B. de Trujillo con quienes —espero que ellos no piensen que «contra ellos»— empecé a estudiar y a traducir este libro.

Jesús María Ayuso Díez

Introducción

Las conversaciones presentadas en este volumen fueron grabadas y difundidas por France-Culture durante los meses de febrero y marzo de 1981. Han sido ligeramente retocadas y completadas para la edición. Constituyen una presentación sucinta de la filosofía de Emmanuel Lévinas, y al conjunto podría convenirle, sin duda, el título de *Ética e infinito*. Las diez conversaciones siguen el desarrollo del pensamiento de Lévinas desde sus años de formación hasta los artículos más recientes consagrados al tema de Dios —artículos que acaban de ser reunidos en una colección[18]—, pasando por dos obras breves pero importantes: *De l'Existence à l'Existant* [*De la Existencia al Existente*], *Le Temps et l'Autre* [*El Tiempo y el Otro*], y las dos obras filosóficas mayores: *Totalité et infini* [*Totalidad e infinito*] y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*].

Sucinta —numerosos aspectos de la filosofía de Lévinas no son abordados—, esta presentación no resulta por ello menos fiel, en un sentido especial. Está, en efecto, formulada por el propio autor, quien adopta sobre su obra un punto de vista general y acepta simplificar la expresión de sus argumentos, sin refugiarse tras su propia reputación y la lista de sus obras completas —situándose de esta manera a contracorriente de una falsedad y un desatino habituales en nuestras academias—. Resulta, así, ser fiel con esa fidelidad que la presencia viva de su autor asegura a un discurso.

Comentando el *Fedro* de Platón, el mismo Lévinas ha insistido a menudo en esa soberanía y en esa modestia del autor, padre del discurso, que defiende oralmente el discurso escrito interpelado y malentendido, volviéndolo a poner en juego y sometiéndolo a la prueba del instante, del otro hombre actualmente presente a quien está finalmente destinado. En este sentido, y en esta situación, el *decir* del autor vivo da autenticidad a lo *dicho* de la obra entregada, porque sólo él puede desdecir lo dicho y, así, realzar su verdad. El autor, al hablar de su pensamiento, decide acerca de lo que quiere volver a decir. Aquello en lo que, a veces, cede por las exigencias del interlocutor da valor, con mayor nitidez, a lo que por encima de todo estima. Tal es el ejercicio al que Lévinas ha aceptado entregarse respondiendo a nuestras preguntas. Bien es verdad que estas no le invitaban a expresarse sobre temas distintos de los que había tratado ampliamente en sus libros —lo que no excluye este desarrollo o aquella aclaración inéditos.

Emmanuel Lévinas es el filósofo de la ética, sin duda el único moralista del pensamiento contemporáneo. Pero a quienes le creen especialista de la ética, como si la ética fuese una especialidad, las pocas páginas estas, antes de la lectura de las obras, les enseñarán la tesis fundamental: que la ética es la filosofía primera, esa a partir de la cual las demás ramas de la metafísica adquieren sentido. Pues la pregunta primera, esa por la que el ser se desgarra y lo humano se instaura como «de otro

modo que ser» y trascendencia al mundo, esa sin la cual, en cambio, cualquier otra interrogación del pensamiento se queda en vanidad y en caza de vientos, esa es la cuestión de la justicia.

Philippe Nemo

Emmanuel Lévinas nació en enero de 1906 en Kaunas, en Lituania. Estudios secundarios en Lituania y Rusia. Estudios de filosofía en Estrasburgo de 1923 a 1930. Estancia en Friburgo en 1928-1929 junto a Husserl y a Heidegger. Nacionalizado francés en 1930. Profesor de filosofía, director de la Escuela normal israelita oriental. Profesor de filosofía en la Universidad de Poitiers (1964), de París-Nanterre (1967), después en la Sorbona (1973). Murió en París en 1995.

1

Biblia y filosofía

Philippe Nemo— ¿Cómo se empieza a pensar? ¿Por preguntas que uno se plantea a sí mismo y de sí mismo, como consecuencia de acontecimientos originales? ¿O por los pensamientos y las obras con los que primero se entra en contacto?

Emmanuel Lévinas— Probablemente esto empieza por traumatismos o tanteos a los que uno ni siquiera sabe dar una forma verbal: una separación, una escena de violencia, una brusca conciencia de la monotonía del tiempo. En la lectura de libros —no necesariamente filosóficos— es donde esos choques iniciales pasan a ser preguntas y problemas, dan que pensar. El papel de las literaturas nacionales puede ser aquí muy importante. No es que en ellas se aprendan palabras, sino que ahí se vive «la verdadera vida que está ausente»,[19] pero que precisamente ya no es utópica. Pienso que en el gran miedo de lo libresco se subestima la referencia «ontológica» de lo humano al libro, que es considerado una fuente de informaciones, o un «utensilio» del aprender, un *manual*, cuando es una *modalidad* de nuestro ser.[20] Leer es, en efecto, mantenerse por encima del realismo —o de la política[21]—, de nuestra preocupación por nosotros mismos, sin, por ello, llegar, no obstante, a las buenas intenciones de nuestras bellas almas ni a lo ideal normativo de lo que «debe ser». En ese sentido, la Biblia sería para mí el libro por excelencia.

Ph. N.— ¿Cuáles, pues, han sido para usted los primeros grandes libros encontrados: la Biblia o los filósofos?

E. L.— Muy pronto la Biblia, los primeros textos filosóficos en la universidad, después de un vago resumen de psicología en la escuela secundaria y una rápida lectura de algunas páginas sobre el «idealismo filosófico» en una «Introducción a la Filosofía». Pero, entre la Biblia y los filósofos, los clásicos rusos —Pushkin, Lermontov, Gogol, Turgueniev, Dostoievski y Tolstoi—, y también los grandes escritores de la Europa occidental y, en especial, Shakespeare, muy admirado en *Hamlet*, *Macbeth* y *El rey Lear*.[22] El problema filosófico entendido como el del sentido de lo humano, como la búsqueda del famoso «sentido de la vida» —sobre el que se interrogan sin cesar los personajes de los grandes novelistas rusos—, ¿es una buena preparación para Platón y para Kant, inscritos en el programa de la licenciatura de filosofía? Se requiere tiempo para darse cuenta de las transiciones.

Ph. N.— ¿Cómo se han conciliado en usted ambos modos de pensamiento, bíblico y filosófico?

E. L.— ¿Acaso tenían que conciliarse? El sentimiento religioso tal como yo lo había recibido consistía mucho más en el respeto por los libros —dado que la Biblia y sus comentarios tradicionales remontan al pensamiento de antiguos rabinos— que en unas creencias determinadas. No quiero decir con ello que fuera un sentimiento religioso atenuado. Ese sentimiento de que la Biblia es el Libro de los Libros donde se dicen las cosas primeras, las que *debían* ser dichas para que la vida humana tuviera un sentido, y que se dicen bajo una forma que abre a los comentaristas las dimensiones mismas de la profundidad, no era una simple sustitución de la conciencia de lo «sagrado» por un juicio literario. Es esa extraordinaria presencia de sus personajes, son esa plenitud ética y esas misteriosas posibilidades de la exégesis, las que originalmente significaban para mí la trascendencia. Y no menos. No es poco entrever y sentir la hermenéutica, con todas sus audacias, como vida religiosa y como liturgia. Los textos de los grandes filósofos, con el lugar que tiene la interpretación en su lectura, me parecieron más cercanos a la Biblia que opuestos a ella, incluso si la concreción de los temas bíblicos no se reflejaba inmediatamente en las páginas filosóficas. Pero, en mis comienzos, no tenía yo la impresión de que la filosofía fuera esencialmente atea y no lo pienso hoy tampoco. Y si, en filosofía, el versículo no puede servir de prueba, el Dios del versículo, a pesar de todas las metáforas antropomórficas del texto, puede seguir siendo la medida del Espíritu para el filósofo.

Ph. N.— En efecto, se puede interpretar su obra ulterior como una tentativa por hacer concordar lo esencial de la teología bíblica con la tradición filosófica y su lenguaje. ¿Acaso no ha tenido que haber en usted algo más que una mera coexistencia pacífica entre las dos «bibliotecas»?

E. L.— Nunca he tendido de manera explícita a «hacer concordar» o a «conciliar» las dos tradiciones. Si ellas se han visto de acuerdo, probablemente es debido a que todo pensamiento filosófico reposa sobre unas experiencias pre-filosóficas, y a que la lectura de la Biblia ha pertenecido en mi caso a esas experiencias fundadoras. Ha jugado, pues, un papel esencial —y en gran parte sin yo saberlo— en mi manera de pensar filosóficamente, es decir, de pensar dirigiéndose a todos los hombres. Mas lo que, para mí, mide la profundidad religiosa de la experiencia fundadora de la Biblia es también la conciencia aguda de que la Historia santa que cuenta no es simplemente una serie de sucesos terminados, sino que tiene una relación inmediata actual con el destino de la dispersión judía en el mundo. Toda duda intelectual con respecto al dogmatismo implícito de tal punto o tal otro de ese libro antiguo perdía su sentido y sus efectos en lo que de grave siempre hay en la historia judía real. En ningún momento, la tradición filosófica occidental perdía, a mis ojos, su derecho a la última palabra; todo, en efecto, debe ser expresado en su lengua; pero quizá no es ella el lugar del primer sentido de los seres, el lugar donde lo cargado de sentido comienza.

Ph. N.— Pasemos a esa tradición. ¿Cuáles son los primeros filósofos que ha leído usted?

E. L.— Antes incluso de comenzar mis estudios de filosofía en Francia, había leído los grandes escritores rusos, como ya le he dicho. El contacto serio con la literatura específicamente filosófica y con filósofos fue en Estrasburgo. Allí, a los dieciocho años, encontré cuatro profesores a los que está unido en mi espíritu un prestigio incomparable: Charles Blondel,[23] Maurice Halbwachs,[24] Maurice Pradines[25] y Henri Carteron.[26] ¡Unos hombres, eso! Exclamación ingenua que me viene al pensamiento siempre que evoco esos años tan ricos y que nada en mi vida ha podido desmentir. Maurice Halbwachs tuvo una muerte de mártir bajo la Ocupación. En contacto con esos maestros se me revelaban las grandes virtudes de probidad intelectual y de inteligencia, pero también de claridad y de elegancia de la universidad francesa. Iniciación a los grandes filósofos Platón y Aristóteles, Descartes y los cartesianos, Kant. ¡Nada aún de Hegel, en esos años veinte, en la facultad de letras de Estrasburgo! Pero eran Durkheim y Bergson quienes me parecían particularmente vivos en la enseñanza y en la atención de los estudiantes. A ellos se les citaba, a ellos se les discutía. Ellos habían sido, de manera incontestable, los profesores de nuestros maestros.

Ph. N.— ¿Pone usted al mismo nivel el pensamiento sociológico de un Durkheim y el pensamiento propiamente filosófico de un Bergson?

E. L.— Aparentemente, Durkheim inauguraba una sociología experimental. Pero su obra aparecía también como una «sociología racional»; como elaboración de las categorías fundamentales de lo social, como lo que hoy se llamaría una «eidética de la sociedad», partiendo de la idea-fuerza de que lo social no se reduce a la suma de las psicologías individuales. ¡Durkheim metafísico! La idea de que lo social es el orden mismo de lo espiritual, nueva intriga en el ser por encima del psiquismo animal y humano; el plano de las «representaciones colectivas» definido con vigor y que abre la dimensión del espíritu dentro de la misma vida individual, donde únicamente llega el individuo a ser reconocido e incluso liberado. En Durkheim hay, en un sentido, una teoría de los «niveles del ser», de la irreductibilidad de esos niveles los unos a los otros: idea que alcanza todo su sentido en el contexto husserliano y heideggeriano.

Ph. N.— Ha citado también a Bergson. ¿Cuál es, según usted, su principal aportación a la filosofía?

E. L.— La teoría de la duración. La destrucción de la primacía del tiempo de los relojes; la idea de que el tiempo de la física es sólo derivado. Sin esa afirmación de la prioridad, de algún modo «ontológica» y no tan sólo psicológica, de la duración irreductible al tiempo lineal y homogéneo, Heidegger no hubiera podido atreverse

con su concepción de la temporalidad finita del *Dasein*, a pesar de la diferencia radical que separa, ni que decir tiene, a la concepción bergsoniana del tiempo de la concepción heideggeriana. Es mérito de Bergson el haber liberado a la filosofía del modelo prestigioso del tiempo científico.

Ph. N.— Pero ¿a qué pregunta o a qué inquietud más personales ha correspondido en usted la lectura de Bergson?

E. L.— Con toda certeza, al espanto de encontrarnos en un mundo sin novedades posibles, sin porvenir de la esperanza, un mundo donde todo está regulado de antemano; al antiguo espanto ante el destino, aunque este fuese el del mecanismo universal, destino absurdo, ¡puesto que lo que va a pasar, en un sentido ya ha pasado! Bergson, por el contrario, ponía en evidencia la realidad propia e irreductible del tiempo. No sé si la ciencia más moderna nos aparca todavía en un mundo sin «nada nuevo». Pienso que, al menos, nos asegura la renovación de sus propios horizontes. Pero Bergson es quien nos habrá enseñado la espiritualidad de lo nuevo, el «ser» liberado del fenómeno en un «de otro modo que ser».

Ph. N.— Cuando terminó usted sus estudios, ¿qué quería hacer en filosofía?

E. L.— Quería ciertamente «trabajar en filosofía», pero ¿qué podía significar esto al margen de una actividad puramente pedagógica o al margen de la vanidad de fabricar libros? ¿Hacer sociología como ciencia empírica, la que Durkheim demandaba y recomendaba a sus alumnos y cuyos *a priori* había elaborado él? ¿Repetir de Bergson la obra acabada, cumplida, perfecta como un poema, o presentar variaciones con respecto a ella? Es con Husserl con quien descubría yo el sentido concreto de la posibilidad misma de «trabajar en filosofía», sin hallarse uno, de golpe, encerrado en un sistema de dogmas, pero, al mismo tiempo, sin correr el riesgo de proceder por intuiciones caóticas. Impresión a la vez de apertura y de métodos; sentimiento de la conveniencia y de la legitimidad de un cuestionario y de una búsqueda filosófica que uno querría conducir «sin salirse de la fila». Ese fue, sin lugar a dudas, el primer atractivo de su mensaje, el que formula así: «la filosofía como ciencia rigurosa». No fue por esta promesa, un poco formal, por lo que su obra me conquistó.

Ph. N.— ¿Cómo entró usted en contacto con la obra de Husserl?

E. L.— Por puro azar. En Estrasburgo, una joven colega, la Srta. Peiffer, con quien, más tarde, hube de compartir la traducción de las husserlianas *Meditaciones cartesianas*, y que preparaba sobre Husserl lo que entonces se llamaba la memoria del diploma de estudios superiores, me había recomendado un texto que ella leía —creo que eran las *Investigaciones lógicas*—. Entré en esa lectura, muy difícil al principio, con mucha aplicación, pero también con mucha constancia, y sin guía. Poco a poco fue abriéndose un hueco en mi espíritu la verdad esencial de Husserl, en la que creo todavía hoy, incluso si, al seguir su método, no obedezco todos sus

preceptos de escuela. En primer lugar, la posibilidad *sich zu besinnen*, de captarse o de recobrarse, de plantear con nitidez la pregunta: «¿En dónde estamos?», de hacer balance, de concretar. Quizá sea esto la fenomenología en su significación más amplia y más allá de la visión de las esencias, de la *Wesenschau* que tanto ruido ha hecho. Una reflexión radical, obstinada, sobre sí, un *cogito* que se busca y se describe sin dejarse embaucar por ninguna espontaneidad, por ninguna presencia hecha y acabada, en una desconfianza mayor hacia lo que se impone de modo natural al saber, hecho mundo y objeto, pero cuya objetividad en realidad tapona y estorba la mirada que la fija. Hay siempre que remontar —desde esta objetividad— hacia todo el horizonte de los pensamientos y de las intenciones que a ella apuntan y que ella ofusca y hace olvidar. La fenomenología es la evocación de esos pensamientos —de esas intenciones— olvidados; plena conciencia, retorno a las intenciones sobreentendidas —mal entendidas— del pensamiento que está abierto al mundo. Reflexión completa necesaria a la verdad, incluso si su ejercicio efectivo debía hacer aparecer sus límites. Presencia del filósofo al lado de las cosas, sin ilusión, sin retórica, en el verdadero estatuto de estas, aclarando precisamente ese estatuto, el sentido de la objetividad que tienen, de su ser, no limitándose a la cuestión de saber «¿qué es eso?», sino a la cuestión «¿cómo *es* eso que es, qué significa que ello es?». Evocación de las intenciones ocultas del pensamiento, la metodología del trabajo, fenomenológico también está en el origen de algunas ideas que me parecen indispensables a todo análisis filosófico. Es el nuevo vigor dado a la idea medieval de la intencionalidad de la conciencia: toda conciencia es conciencia de algo, no puede describirse sin referencia al objeto que «pretende». Orientación intencional que no es un *saber*, sino que, en sentimientos o aspiraciones, es calificada, en su propio dinamismo, «de modo afectivo» o «de modo activo». Primera contestación radical, en el pensamiento occidental, de la prioridad de lo teorético, y que, en Heidegger, será recuperada con gran brillantez notablemente en la descripción del utensilio. Idea correlativa de la intencionalidad, igualmente característica de la fenomenología: los modos de la conciencia que accede a los objetos son *de manera esencial* dependientes de la esencia de los objetos. Dios mismo no puede conocer una cosa material más que girando en torno a ella. El ser impone el acceso al ser. El acceso al ser pertenece a la descripción del ser. Pienso que también ahí está anunciado Heidegger.

Ph. N.— Para alguien como usted, sin embargo, que ha centrado toda su obra en la metafísica entendida como ética, hay en apariencia poco que tomar en Husserl directamente, cuyo dominio privilegiado de meditación es más el mundo y su constitución que el hombre y su destino.

E. L.— Olvida usted la importancia que tiene en Husserl la intencionalidad axiológica de que acabo de hablar; el carácter de valor no se adhiere a unos seres como consecuencia de la modificación de un *saber*, sino que proviene de una actitud específica de la conciencia, de una intencionalidad no teorética, irreductible desde un

principio al conocimiento. Se encierra ahí una posibilidad husserliana que puede ser desarrollada más allá de lo que el mismo Husserl ha dicho sobre el problema ético y sobre la relación con el otro, que en él sigue siendo representativa (aunque Merleau-Ponty haya intentado interpretarla de otro modo). La relación con el otro puede ser investigada como intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por ver en ello la ruptura de la intencionalidad.[27]

Ph. N.— Ese será precisamente el camino de su pensamiento. ¿Conoció usted a Husserl?

E. L.— Durante un año fui oyente suyo en Friburgo. Acababa de jubilarse, pero continuaba enseñando. Pude acercarme a él y me recibió con amabilidad. En esa época, la conversación con él, después de algunas cuestiones o réplicas del estudiante, era el monólogo del maestro preocupado por recordar los elementos fundamentales de su pensamiento. Pero a veces se dejaba ir también hasta análisis fenomenológicos particulares inéditos, referidos a los numerosos manuscritos no publicados. Los *Archivos Husserl* de Lovaina, organizados y dirigidos por mi añorado y eminente amigo el padre Van Breda, han hecho legibles y accesibles numerosas de esas páginas. Los cursos que seguí trataban en 1928 sobre la noción de psicología fenomenológica, y en el invierno de 1928-1929 sobre la constitución de la intersubjetividad.

2

Heidegger

Ph. N.— Cuando llegó a Friburgo para seguir las enseñanzas de Husserl, descubrió usted allí a un filósofo que no conocía antes, pero que habrá de tener una importancia capital en la elaboración de su pensamiento: Martin Heidegger.

E. L.— En efecto, descubrí *Sein und Zeit*,[28*] que se leía en torno mío. Sentí muy pronto una gran admiración por este libro. Es uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía —lo digo después de muchos años de reflexión—. Uno de los más bellos entre otros cuatro o cinco…

Ph. N.— ¿Cuáles?

E. L.— Por ejemplo, el *Fedro* de Platón, la *Crítica de la razón pura* de Kant, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; también el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson. Mi admiración por Heidegger es sobre todo admiración por *Sein und Zeit*. Intento siempre revivir el ambiente de esas lecturas, cuando 1933 resultaba todavía impensable.[29]

Habitualmente se habla de la palabra «ser» como si fuera un sustantivo, aunque sea verbo por excelencia. En francés se dice *el* ser o *un* ser. Con Heidegger, en la palabra «ser» se ha despertado su «verbalidad», lo que en ella es acontecimiento, el «pasar» del ser.[30] Como si las cosas y todo lo que es «llevasen un tren de ser»,[31] «desempeñasen el oficio de ser». Heidegger nos ha acostumbrado a esta sonoridad verbal. ¡Es inolvidable, aunque banal hoy, esta reeducación de nuestro oído! De esta manera, la filosofía habría sido —incluso cuando no se percataba de ello— un intento por responder a la pregunta acerca de la significación del ser, como verbo. Mientras que Husserl todavía proponía —o parecía proponer— un programa trascendental a la filosofía, Heidegger definía claramente la filosofía con respecto a los otros modos de conocimiento como «ontología fundamental».

Ph. N.— ¿Qué es, en ese contexto, la ontología?

E. L.— Precisamente es la comprensión del verbo «ser». La ontología se distinguiría de todas las disciplinas que exploran *lo* que es, los seres, es decir, los «entes», su naturaleza, sus relaciones —olvidando que al hablar de esos entes ya han comprendido el sentido de la palabra ser, sin haberlo, no obstante, explicitado—. Esas disciplinas no se preocupan por tal explicitación.

Ph. N.— Sein und Zeit apareció en 1927. ¿Resultaba, en esa época, absolutamente novedosa esa forma de presentar la tarea de la filosofía?

E. L.— En todo caso, esa es la impresión que de ello conservo. Es cierto que, en la historia de la filosofía, sucede que hallamos, una vez que ya han pasado, tendencias que, retrospectivamente, parecen anunciar las grandes innovaciones de hoy; pero estas consisten, por lo menos, en tematizar algo que no lo estaba antes. Tematización que exige genio y ofrece un nuevo lenguaje. El trabajo que entonces realicé sobre «la teoría de la intuición» en Husserl[32] estuvo así influido por *Sein und Zeit*, en la medida en que yo buscaba presentar a Husserl como habiéndose percatado del problema ontológico del ser, la cuestión del *estatuto* más bien que la de la *quididad* de los seres. El análisis fenomenológico, decía yo, al investigar la constitución de lo real por la conciencia, más que entregarse a una búsqueda de las condiciones trascendentales en el sentido idealista del término, se interroga acerca de la significación del ser de los «entes» en las diversas regiones del conocimiento. En los análisis de la angustia, de la «cura», del ser-hacia-la-muerte de *Sein un Zeit*, asistimos a un ejercicio soberano de la fenomenología. Ese ejercicio es en extremo brillante y convincente. Apunta a describir el ser o el existir del hombre —no su naturaleza—. Eso a lo que se ha llamado el existencialismo ha estado ciertamente influido por *Sein und Zeit*. Heidegger no quería que a su libro se le diera esa significación existencialista; la existencia humana le interesaba en tanto que «lugar» de la ontología fundamental; pero el análisis de la existencia realizado en ese libro ha marcado y determinado los análisis considerados ulteriormente «existencialistas».

Ph. N.— ¿Qué le ha impresionado de manera especial en el método fenomenológico de Heidegger?

E. L.— La intencionalidad animando al existir mismo y a toda una serie de «estados del alma» que, antes de la fenomenología heideggeriana, eran considerados «ciegos», meros contenidos; las páginas sobre la afectividad, sobre la *Befindlichkeit* y, por ejemplo, sobre la angustia: la angustia aparece al estudio banal como un movimiento afectivo sin causa o, más exactamente, como «sin objeto»; ahora bien, es precisamente el hecho de ser sin objeto lo que, en el análisis heideggeriano, se muestra verdaderamente significativo. La angustia sería el acceso auténtico y adecuado a la nada, la cual podría parecer a los filósofos una noción derivada, resultado de una negación, y quizá, como en el caso de Bergson, ilusoria. Para Heidegger, no se «accede» a la nada por una serie de procesos teoréticos, sino que, en la angustia, se produce un acceso directo e irreductible. La misma existencia, como por efecto de una intencionalidad, está animada de un sentido, del mismo ontológico primordial de la nada. No deriva de lo que pueda saberse *sobre* el destino del hombre o *sobre* sus causas o *sobre* sus fines; la existencia en su acontecimiento mismo de existencia significa, en la angustia, la nada, como si el verbo existir tuviera un complemento.[33] *Sein und Zeit* ha quedado como el modelo mismo de la ontología. Las nociones heideggerianas de finitud, de ser —ahí, de ser hacia-la-muerte, etc.—, siguen siendo fundamentales. Incluso si uno se libera de los rigores sistemáticos de

ese pensamiento queda marcado por el estilo mismo de los análisis de *Sein und Zeit*, por los «puntos cardinales» a los que la «analítica existenciaria» se refiere. Ya sé que el homenaje que rindo a *Sein und Zeit* parecerá deslucido a los discípulos entusiastas del gran filósofo. Pero pienso que es por *Sein und Zeit* por lo que continúa siendo válida la obra ulterior de Heidegger, que no me ha producido una impresión comparable. No es, como usted comprenderá, que esta sea insignificante; pero sí mucho menos convincente. Y no digo esto a causa de los compromisos políticos de Heidegger, adquiridos algunos años después de *Sein und Zeit*, a pesar de que jamás yo haya olvidado esos compromisos, y de que Heidegger nunca, a mi entender, se haya disculpado de su participación en el nacional-socialismo.

Ph. N.— ¿En qué le decepciona la segunda parte de la obra heideggeriana?

E. L.— Quizá por la desaparición en ella de la fenomenología propiamente dicha; por el lugar privilegiado que empiezan a ocupar, en sus análisis, la exégesis de la poesía de Hölderlin y las etimologías. Sé, por supuesto, que las etimologías no son, en su pensamiento, una contingencia; para él, el lenguaje encierra una sabiduría, que hay que hacer explícita. Pero esa manera de pensar me parece mucho menos controlable que la de *Sein und Zeit* —libro en el que, bien es verdad, ya hay etimologías, pero adyacentes y que se limitan a completar lo que hay eminente— 39 mente fuerte en el análisis propiamente dicho y en la fenomenología de la existencia.

Ph. N.— ¿Para usted, no tiene el lenguaje esa importancia originaria?

E. L.— En efecto, para mí, lo *dicho* no cuenta tanto como el mismo *decir*. Este me importa menos por su contenido en informaciones que por el hecho de que se dirige a un interlocutor. Pero ya hablaremos de esto. Pienso, a pesar de todas estas reservas, que un hombre que, en el siglo XX, emprenda la tarea de filosofar no puede no haber atravesado la filosofía de Heidegger, incluso para salir de ella. Ese pensamiento es un gran acontecimiento de nuestro siglo. Filosofar sin haber conocido a Heidegger comportaría una parte de «ingenuidad», en el sentido husserliano del término: existen para Husserl unos saberes muy respetables y ciertos, los saberes científicos, pero que son «ingenuos» en la medida en que, absorbidos por el objeto, ignoran el problema del estatuto de su objetividad.

Ph. N.— ¿Diría usted de Heidegger, salvando las diferencias, lo que Sartre decía del marxismo: que es el horizonte insuperable de nuestro tiempo?

E. L.— Hay muchas cosas que tampoco puedo perdonar a Marx… En lo que a Heidegger concierne, no se puede en efecto ignorar la ontología fundamental y su problemática.

Ph. N.— Sin embargo, hoy existe una escolástica heideggeriana…

E. L.—… que toma las peripecias del trayecto por las referencias últimas del pensamiento. Aún debo subrayar otra aportación esencial del pensamiento de

Heidegger: una nueva manera de leer la historia de la filosofía. Los filósofos del pasado ya habían sido salvados de su arcaísmo por Hegel. Pero entraban en el «pensamiento absoluto» como momentos o como etapas que atravesar; eran *aufgehoben*, es decir, resueltamente aniquilados, al mismo tiempo que conservados. En Heidegger hay una nueva manera, directa, de dialogar con los filósofos y de requerir enseñanzas absolutamente actuales a los grandes clásicos. Por supuesto que el filósofo del pasado no se entrega a la primera de cambio al diálogo; hay todo un trabajo de interpretación que llevar a cabo para volverlo actual. Pero en esa hermenéutica no se manipulan vejestorios; se vuelve a traer lo impensado al pensamiento y al decir.

3

El «Hay»

Ph. N.— Usted ha sido con anterioridad historiador de la filosofía, o analista de los otros filósofos, puesto que ha publicado artículos y obras sobre Husserl y Heidegger. Pero el primer libro en el que usted expresa su propio pensamiento es una pequeña obra titulada *De l'existence à l'existant*.[34] Lo ha escrito usted durante la guerra, dice en su prefacio, en el stalag.[35] ¿Cuál es su tema?

E. L.— Trato en él de lo que yo llamo el «hay». No sabía que Apollinaire había escrito una obra titulada *Il y a*. Pero, en su caso, la expresión significa la alegría de lo que existe, la abundancia, un poco como el heideggeriano «*es gibt*».[36] Por el contrario, «hay» es, para mí, el fenómeno del ser impersonal: «ello». Mi reflexión sobre este asunto parte de recuerdos de infancia. Uno duerme solo, los mayores continúan la vida; el niño siente hondamente el silencio de su dormitorio como «ruidoso».

Ph. N.— ¿Un silencio ruidoso?

E. L.— Algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese un ruido. Algo que se puede sentir también cuando se piensa que aun cuando nada hubiera no se podría negar el hecho de que «hay». No es que haya esto o aquello, sino que la escena misma del ser está abierta: hay. En el vacío absoluto, anterior a la creación, que podemos imaginar, hay.

Ph. N.— Hace un instante usted ha evocado el «*es gibt*», el «hay» alemán, y el análisis que de él ha hecho Heidegger como generosidad, puesto que en ese «*es gibt*» está el verbo *geben* que significa «dar». ¿No hay, en cambio, generosidad en el «hay», para usted?

E. L.— Yo insisto, en efecto, sobre la impersonalidad del «hay»; «hay», como «llueve» o «es de noche».[37] Y no hay ni alegría ni abundancia: es un ruido que retorna después de toda negación de ese ruido. Ni nada ni ser. A veces empleo la expresión «el tercero excluido». De ese «hay» que persiste no se puede decir que es un acontecimiento de ser. Tampoco se puede decir que es la nada, aunque no haya ninguna cosa. *De l'existence à l'existant* intenta describir eso tan horrible, y lo describe, por lo demás, como horror y enloquecimiento.[38]

Ph. N.— El niño que en su cama siente durar la noche realiza una experiencia del horror…

E. L.—… que no es sin embargo una angustia. El libro apareció con una banda donde yo había hecho inscribir: «Donde no es cuestión de angustia». Se empezaba a hablar mucho de angustia en París, en 1947…[39] En ese libro se describen otras experiencias muy próximas al «hay», en especial la del insomnio. En el insomnio, se puede y no se puede decir que hay un «yo» que no llega a dormirse. La imposibilidad de salir de la vigilia es algo «objetivo», independiente de mi iniciativa. Esa impersonalidad absorbe mi conciencia; la conciencia está despersonalizada. Yo no velo: «eso» vela. Puede que la muerte sea una negación absoluta, donde «la música ha terminado» (por lo demás, no lo sabemos). Pero en la enloquecedora «experiencia» del «hay», se tiene la impresión de una imposibilidad total de salir y de «parar la música».[40] Es un tema que he vuelto a encontrar en Maurice Blanchot, aunque él no hable del «hay», sino de lo «neutro» o del «afuera». Para ello posee una abundancia de fórmulas muy sugerentes: habla del «jaleo» del ser, de su «rumor», de su «murmullo». Una noche en una habitación de hotel donde, del otro lado del tabique, «eso no para de trajinar»; «no sabemos qué es lo que hacen al lado». Algo muy cercano al «hay». No se trata de «estados del alma», sino de un fin de la conciencia objetivadora, de una inversión de lo psicológico. Probablemente ahí reside el verdadero asunto de sus novelas y de sus relatos.

Ph. N.— ¿Quiere usted decir que en las obras de Blanchot no hay ni psicología ni sociología, sino ontología? ¿Así, pues, en ese «hay», sea o no horrible, lo que está en juego es el ser?

E. L.— En Blanchot, ya no es el ser, ya no es «algo», y es siempre preciso desdecir lo que se dice —es un acontecimiento que no es ni ser ni nada—. En su último libro,[41*] Blanchot lo llama «desastre», lo que no significa ni muerte ni infortunio, sino algo así como si el ser se hubiera desatado de su fijeza de ser, de su referencia a una estrella, de toda existencia cosmológica, un *des-astro*. Al sustantivo «desastre» le da un sentido casi verbal. De esa situación enloquecedora, obsesiva, parece que, según él, sea imposible salir. En el librito de 1947 del que en este momento hablamos, como en el que le sigue, en 1948, con el título de *Le Temps et l'Autre*,[42] las ideas a las que hoy adhiero se buscan todavía, se producen muchas intuiciones que marcan un recorrido más que un término. Lo que se ha presentado como exigencia es una tentativa de salir del «hay», salir del sin-sentido. En *De l'existence à l'existant*, analizaba yo otras modalidades del ser, tomado en su sentido verbal: la fatiga, la pereza, el esfuerzo. Mostraba en esos fenómenos un espanto ante el ser, un retroceso impotente, una evasión y, por consiguiente, todavía en ello, la sombra del «hay».[43]

Ph. N.— ¿Cuál era la «solución» que usted proponía entonces?

E. L.— Mi primera idea era que quizá el «ente», el «algo» que es posible señalar con el dedo, corresponde a una dominación del «hay» que aterra en el ser. Hablaba,

pues, del ente o de lo existente determinado como un alba de claridad en el horror del «hay», de un momento en el que el sol se levanta, en el que las cosas aparecen por ellas mismas, en el que no son llevadas por el «hay», sino que lo dominan. ¿No decimos que la mesa es, que las cosas son? Ligamos entonces el ser a lo existente, y ya el yo domina ahí a los existentes que posee. Hablaba así de la «hypóstasis» de los existentes, es decir, del paso que va del *ser* a una *cosa cualquiera*, del estado del verbo al estado de cosa. El ser que se pone, pensaba yo, está «salvado».[44] De hecho, esa idea sólo era una primera etapa. Pues todos esos existentes a los que él domina son escollos para el yo que existe. El estorbo de la existencia era la forma que para mí tomaba la famosa «preocupación» heideggeriana. De ahí, un movimiento totalmente diferente: para salir del «hay» es preciso no ponerse, sino deponerse; de poner en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del *yo* es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada.[45] Lo escribo en tres palabras para subrayar la salida del ser que ello significa. Desconfío de la palabra «amor», que está degradada, pero la responsabilidad para con el otro, el ser-para-el-otro, me ha parecido, desde esa época, que pone fin al rumor anónimo e insensato del ser. En la forma de una relación tal se me ha hecho patente la liberación del «hay». Desde que esto se me ha impuesto y se ha clarificado en mi espíritu, apenas he vuelto a hablar, en mis libros, del «hay» por él mismo. Pero la sombra del «hay», y del sin-sentido, me pareció aún necesaria como la prueba misma del des-inter-és.

4

La soledad del ser

Ph. N.— Después de *De l'Existence à l'Existant* ha escrito *Le Temps et l'Autre*, volumen que reúne cuatro conferencias dadas en el Colegio de filosofía de Jean Wahl. ¿Qué circunstancias le llevaron a dar esas conferencias?

E. L.— Jean Wahl —a quien debo mucho— estaba al acecho de todo lo que tenía un sentido, incluso fuera de las formas tradicionalmente consagradas para su manifestación. Se interesaba de manera especial en la continuidad entre el arte y la filosofía. Pensaba él que era necesario, al margen de la Sorbona, dar la ocasión de hacerse oír a discursos no académicos. Así, había fundado para ello ese Colegio en el Barrio Latino. Era el lugar donde el inconformismo intelectual —incluido el que se creía tal— era tolerado y esperado.

Ph. N.— Mientras muchas mentes, en 1948, se ocupaban del aspecto social de los problemas, tras esa gran conmoción que había sido la guerra y la Liberación, ¿usted seguía fiel a su proyecto metafísico?

E. L.— Cierto, pero no olvide usted que era la época en que Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty dominaban el horizonte filosófico, en la que llegaba a Francia la fenomenología alemana, en la que Heidegger empezaba a ser conocido. No sólo se debatían problemas sociales; existía una suerte de abertura general y una curiosidad por todo. Por lo demás, no creo que la filosofía pura pudiera ser pura sin ir al «problema social». *Le Temps et l'Autre* es una investigación sobre la relación con el otro en la medida en que su elemento es el tiempo; como si el tiempo fuera la trascendencia, fuera, por excelencia, la abertura al otro y a lo Otro. Esa tesis sobre la trascendencia, pensada como diacronía, donde lo Mismo es no-in-diferente a lo Otro sin investirlo de ningún modo —ni siquiera por la coincidencia más formal con él en una simple simultaneidad—, donde la extrañeza del futuro no se describe de entrada en el interior de su referencia al presente en que tendría que devenir y donde estaría ya anticipado en una protensión, esa tesis (que me preocupa mucho hoy), hace treinta años sólo estaba entrevista. En *Le Temps et l'Autre*, estaba tratada a partir de una serie de evidencias más inmediatas, que preparaban algunos elementos del problema tal como ahora lo veo.

Ph. N.— «*El objetivo de esas conferencias* —escribe usted en la primera página *— es mostrar que el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y solo, sino que es la relación misma del sujeto con el otro*».[46*] Es una manera extraña de empezar: puesto que es suponer que la soledad es en sí un problema.

E. L.— La soledad era un tema «existencialista». La existencia era descrita, en la época, como la desesperanza de la soledad o como el aislamiento en la angustia. El libro representa una tentativa por salir de ese aislamiento del existir, como el libro precedente significaba una tentativa por salir del «hay». Existen en él dos etapas también. Primero examino una salida hacia el mundo, en el conocimiento. Mi esfuerzo consiste en mostrar que el saber es, en realidad, una inmanencia, y que no existe ruptura del aislamiento del ser en el saber; que, por otra parte, en la comunicación del saber, uno se halla al lado del otro, no confrontado a él, no en la derechura del frente-a-él. Pero estar en relación directa con el otro no es tematizar al otro y considerarlo de la misma manera que consideramos un objeto conocido, ni comunicarle un conocimiento. En realidad, el hecho de ser es lo más privado que hay; la existencia es lo único que no puedo comunicar; yo puedo contarla, pero no puedo dar parte de mi existencia. La soledad, pues, aparece aquí como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser. Lo social está más allá de la ontología.

Ph. N.— Escribe usted: «*Es una banalidad decir que jamás existimos en singular. Estamos rodeados de seres y de cosas con los que mantenemos relaciones. Por la vista, por el tacto, por la simpatía, por el trabajo en común, estamos con los otros. Todas esas relaciones son transitivas. Toco un objeto, veo al otro; pero yo no soy el otro*».[47*]

E. L.— Lo que aquí está formulado es la eventualidad de discutir ese *con* como posibilidad de salir de la soledad. ¿Representa «existir con» compartir de verdad la existencia? ¿Cómo realizar ese compartir? O todavía (puesto que la palabra «compartir» significaría que la existencia pertenecería al orden del tener): ¿Hay alguna participación en el ser que nos haga salir de la soledad?

Ph. N.— ¿Podemos compartir lo que tenemos, no podemos compartir lo que somos?

E. L.— Además, la relación fundamental del ser, en Heidegger, no es la relación con el otro, sino con la muerte, donde se denuncia todo lo que hay de inauténtico en la relación con el otro, pues uno muere solo.

Ph. N.— Prosigue usted: «*Soy totalmente solo; así, pues, el ser en mí, el hecho de que existo, mi existir, es lo que constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad ni relación. Todo se puede intercambiar entre los seres, salvo el existir. En ese sentido, ser es aislarse por el existir. Soy mónada en tanto que soy. Por el existir es por lo que soy sin puertas ni ventanas, y no por un contenido cualquiera que en mí fuera incomunicable. Si es incomunicable es que está arraigado en mi ser, que es lo más privado en mí. De tal suerte que todo aumento de mi conocimiento, de mis medios de expresarme, se mantiene sin efecto sobre mi relación con el existir, relación interior por excelencia*».[48*]

E. L.— Hay que comprender, sin embargo, que la soledad en sí no es el tema primero de esas reflexiones. Es tan sólo una de las marcas del ser. No se trata de salir de la soledad, sino ante todo de salir *del ser*.

Ph. N.— Así, pues, la primera solución es la salida de sí que la relación con el mundo constituye en el conocimiento y en lo que usted llama los «alimentos».[49]

E. L.— Entiendo por tal todos los alimentos terrestres: los gozos por los cuales el sujeto engaña su soledad. La misma expresión de «engañar su soledad» indica el carácter ilusorio y puramente aparente de esa salida de sí. Por lo que concierne al conocimiento: este es por encima una relación con lo que igualamos y englobamos, con aquello cuya alteridad suspendemos, con aquello que pasa a ser inmanente, porque es a mi medida y a mi escala. Pienso en Descartes, quien decía que el *cogito* puede darse el sol y el cielo; lo único que no puede él darse es la idea de lo Infinito. El conocimiento es siempre una adecuación entre el pensamiento y lo que este piensa. En el conocimiento hay, al fin y al cabo, una imposibilidad de salir de sí; por tanto, la socialidad no puede tener la misma estructura que el conocimiento.

Ph. N.— Hay en ello algo paradójico. Para la conciencia ordinaria, por el contrario, el conocimiento es, casi por definición, lo que nos hace salir de nosotros. Mientras que usted sostiene que en el conocimiento, incluido el de los astros, de lo que está más lejos, permanecemos en el elemento de lo «mismo».

E. L.— El conocimiento siempre ha sido interpretado como asimilación. Incluso los descubrimientos más sorprendentes acaban por ser absorbidos, comprendidos, con todo lo que hay de «prender» en el «comprender». El conocimiento más audaz y lejano no nos pone en comunión con lo verdaderamente otro; no reemplaza a la sociedad; es todavía y siempre una soledad.[50]

Ph. N.— Por lo que a esto atañe, habla usted del conocimiento como de una luz: lo iluminado es, por ello mismo, poseído.

E. L.— O poseíble. Hasta las estrellas más lejanas.[51]

Ph. N.— En cambio, ¿la salida de la soledad va a ser una desposesión o un desprendimiento?

E. L.— La socialidad será una forma de salir del ser de otra manera que por el conocimiento. La demostración no está llevada hasta el final en ese libro, pero el tiempo se me mostraba entonces como un ensanchamiento de la existencia. Ante todo, el libro hace ver en la relación con el otro unas estructuras que no se reducen a la intencionalidad. Pone en duda la idea husserliana de que la intencionalidad representa la espiritualidad misma del espíritu. Y el libro intenta comprender el papel del tiempo en esa relación: el tiempo no es una simple experiencia de la duración, sino un dinamismo que nos lleva, más que a las cosas que poseemos, a otra parte.

Como si, en el seno del tiempo, hubiera un movimiento hacia más allá de lo que es igual que nosotros. El tiempo como relación con la alteridad inalcanzable y, así, interrupción del ritmo y de sus retornos. Los dos análisis principales que sostienen esa tesis en *Le Temps et l'Autre* conciernen, de una parte, a la relación erótica, relación —sin confusión— con la alteridad de lo femenino y, de otra parte, a la relación de paternidad que va de mí a otro que, en cierto sentido, es todavía yo y sin embargo absolutamente otro; temporalidad aproximada a la concreción y a la paradoja lógica de la fecundidad. Relaciones con la alteridad que contrastan con esas en las que lo Mismo domina o absorbe o engloba a lo Otro y cuyo modelo es el saber.

5

El amor y la filiación

Ph. N.— El primer análisis donde la relación con lo *otro* rompe con el modelo del sujeto que toma conocimiento de un objeto sería, pues, el que concierne al *eros*, a pesar de las metáforas que sugieren que el amor es conocimiento. ¿Sería significante la alteridad del otro como el futuro del tiempo?

E. L.— En el *eros* se exalta entre seres una alteridad que no se reduce a la diferencia lógica o numérica, la cual distingue formalmente cualquiera individuo de cualquiera otro. Pero la alteridad erótica tampoco se limita a la que, entre seres comparables, depende de unos atributos diferentes que los distingan. Lo femenino es otro para un ser masculino, no sólo porque es de naturaleza diferente, sino también en tanto en cuanto la alteridad es, de alguna manera, su naturaleza. No se trata, en la relación erótica, de otro atributo en el otro, sino de un atributo de alteridad en él. En *Le Temps et l'Autre*, donde lo masculino y lo femenino no están pensados dentro de la reciprocidad neutra ordenadora de su comercio interpersonal, donde el yo del sujeto está puesto en su virilidad y donde incluso es buscada —¿es anacronismo puro?— la estructura ontológica propia de la femineidad (acerca de lo cual diré algunas palabras enseguida), lo femenino es descrito como lo *de por sí otro*, como el origen del concepto mismo de la alteridad. ¡Qué importan la pertinencia última de estas opiniones y los correctivos importantes que demandan! Permiten captar en qué sentido, irreductible al de la diferencia numérica y al de la diferencia de naturaleza, se puede pensar la alteridad que impera en la relación erótica. Nada en esta relación reduce la alteridad que se exalta en ella. En el extremo opuesto del conocimiento, que es supresión de la alteridad y que, en el «saber absoluto» de Hegel, celebra «la identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico», la alteridad y la dualidad no desaparecen en la relación amorosa. La idea de un amor que sería una confusión entre dos seres es una falsa idea romántica. Lo patético de la relación erótica es el hecho de ser dos, y que el otro es en ella absolutamente otro.

Ph. N.— ¿Sería el no-conocer-al-otro lo que constituiría la relación?

E. L.— El no-conocer no hay que comprenderlo aquí como una *privación* del conocimiento. La imprevisibilidad es tan sólo la forma de la alteridad en relación con el conocimiento. Para este, lo otro es esencialmente lo imprevisible. Pero la alteridad, en el *eros*, no es sinónimo de la imprevisibilidad. El amor es amor no por un fallo del saber.

Ph. N.— He aquí algunas líneas del capítulo de *Le Temps et l'Autre* consagrado a

la relación amorosa: «*La diferencia de sexo no es la dualidad de dos términos complementarios. Puesto que dos términos complementarios suponen un todo preexistente. Pero decir que la dualidad sexual supone un todo es de antemano establecer el amor como fusión. Lo patético del amor consiste, por el contrario, en una dualidad insuperable de los seres; es una relación con lo que siempre se sustrae. La relación no neutraliza ipso facto la alteridad, sino que la conserva. Lo otro en tanto que otro no es aquí un objeto que pasa a ser nuestro o que pasa a ser nosotros; por el contrario, se retira en su misterio* […] *Lo que me importa en esta noción de lo femenino no es tan sólo lo incognoscible, sino un modo de ser que consiste en sustraerse a la luz. Lo femenino es en la existencia un acontecimiento, diferente del de la trascendencia espacial o de la expresión, que se encaminan hacia la luz; es una huida ante la luz. La manera de existir de lo femenino es la de esconderse, o el pudor. Esta alteridad de lo femenino tampoco consiste en una simple exterioridad de objeto. No está hecha tampoco de una oposición de voluntades*».[52*]

«*… La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otra parte, movimiento opuesto al movimiento de la conciencia. Pero no es por ello inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que la de llamarlo misterio. Mientras que al poner al otro como libertad, al pensarlo en términos de luz, estamos obligados a reconocer el fracaso de la comunicación, aquí hemos reconocido tan sólo el fracaso del movimiento que tiende a capturar o a poseer una libertad. Únicamente mostrando aquello por lo que el* eros *difiere de la posesión y del poder, podemos admitir una comunicación en el eros. No es ni una lucha ni una fusión ni un conocimiento. Hay que reconocer su lugar excepcional entre las relaciones. Es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir, con el porvenir, con lo que, en un mundo en el que todo está ahí, jamás está ahí*».[53*]

E. L.— Ya ve usted, esa última proposición atestigua la preocupación de pensar juntos el tiempo y lo otro. Quizá, por otra parte, todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano. ¿Sería ese el significado del enigmático versículo del *Génesis*, I, 27: «hombre y mujer los creó»?

Ph. N.— Prosigue usted por un análisis de la voluptuosidad: «*Lo acariciado no es tocado, hablando con propiedad. No es lo aterciopelado ni la tibieza de esa mano dada en el contacto lo que la caricia busca. Es esa búsqueda de la caricia lo que constituye su esencia, por el hecho de que la caricia no sabe lo que busca. Este "no saber", este desarreglo fundamental es lo esencial en ella. Es como un juego con algo que se sustrae, y un juego absolutamente sin proyecto ni plan, no con lo que puede llegar a ser nuestro y nosotros, sino con algo otro, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. Y la caricia es la espera de ese porvenir puro sin*

contenido».[54*]

Existe una segunda figura de relación con el otro que no es una relación de conocimiento y que realiza de modo auténtico la salida fuera del ser, y que, también ella, implica la dimensión del tiempo: es la filialidad.

E. L.— La filialidad es aún más misteriosa: es una relación con el otro en la que el otro es radicalmente otro, y donde sin embargo es, de alguna manera, yo; el yo del padre tiene que ver con una alteridad que es suya, sin ser posesión ni propiedad.

Ph. N.— ¿Dice usted que el hijo representa unas posibilidades que para el padre son imposibles y que, no obstante, son *sus* posibilidades?

E. L.— Un día, en casa de Jean Wahl, pronuncié una conferencia sobre la filialidad que titulé «Más allá de lo posible», como si mi ser, en la fecundidad —y a partir de las posibilidades de los hijos—, sobrepasase las posibilidades inscritas en la naturaleza de un ser. Querría subrayar la conmoción —que eso significa— de la condición ontológica e incluso lógica de, por una parte, la sustancia, de la subjetividad trascendental, por la otra.[55]

Ph. N.— ¿Ve usted en eso un rasgo propiamente ontológico y no sólo un accidente psicológico o quizá una astucia de la biología?

E. L.— Yo creo que los «accidentes» psicológicos son las maneras bajo las que se muestran las relaciones ontológicas. Lo psicológico no es una peripecia.[56]

El hecho de ver las posibilidades del otro como vuestras propias posibilidades, de poder salir del recinto de vuestra identidad y de lo que nos es otorgado hacia algo que no os es otorgado y que sin embargo es vuestro, he ahí la paternidad. Este porvenir más allá de mi propio ser, dimensión constitutiva del tiempo, se carga en la paternidad de un contenido concreto. No es preciso que quienes no tienen hijos vean en ello algún menosprecio; la filialidad biológica es tan sólo la figura primera de la filialidad; se puede muy bien concebir la filialidad como relación entre seres humanos sin lazo de parentesco biológico. Se puede tener, con respecto al otro, una actitud paternal. Considerar al otro como su hijo es precisamente establecer con él esas relaciones que yo llamo «más allá de lo posible».

Ph. N.— ¿Puede dar ejemplos de esas filiaciones espirituales? ¿Existe algo parecido en la relación del maestro con el discípulo?

E. L.— Filiación y fraternidad —relaciones de parentesco sin bases biológicas—, metáforas corrientes de nuestra vida cotidiana. La relación de maestro a discípulo no se reduce a ellas, pero ciertamente las comporta.

Ph. N.— Escribe usted: «*La paternidad es una relación con un extraño que, aun siendo el otro, es yo. La relación del yo con un yo-mismo que es, sin embargo, extraño a mí. En efecto, el hijo no es simplemente mi obra, como un poema o como*

un objeto fabricado no es tampoco mi propiedad. Ni las categorías del poder ni las del tener pueden indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa ni la noción de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. Yo no tengo a mi hijo, yo soy, de alguna manera, mi hijo. Tan sólo que las palabras "yo soy" tienen aquí una significación diferente de la significación eleática o platónica. Hay una multiplicidad y una trascendencia en ese verbo existir, una trascendencia de que carecen incluso los análisis existencialistas más osados. Por otra parte, el hijo no es un acontecimiento cualquiera que me pasa, como por ejemplo mi tristeza, mi ponerme a prueba o mi sufrimiento. Es un yo, es una persona. En fin, la alteridad del hijo no es la de un alter ego, la paternidad no es una simpatía, por la cual puedo ponerme en el lugar del hijo; yo soy mi hijo por mi ser, y no por la simpatía. […] *No es según la categoría de causa, sino según la categoría de padre como se hace la libertad y como se cumple el tiempo.* […] *La paternidad no es simplemente una renovación del padre en el hijo y su confusión con él. Es también la exterioridad del padre con respecto al hijo. Es un existir pluralista*».[57*]

6

Secreto y libertad

Ph. M.— Hoy hablaremos de *Totalidad e infinito,* libro que data de 1961 y que, con *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* es una de sus principales obras de filosofía. El título en sí mismo contiene un problema o una pregunta. ¿En qué se oponen «totalidad» e «infinito»?

E. L.— En la crítica de la totalidad que la misma asociación de esas dos palabras comporta hay una referencia a la historia de la filosofía. Esta historia puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo.[58] Contra esta totalización, ha habido en la historia de la filosofía pocas protestas. En lo que a mí concierne, donde por primera vez he encontrado una crítica radical de la totalidad ha sido en la filosofía de Franz Rosenzweig,[59] que esencialmente es una discusión de Hegel. Esa crítica arranca de la experiencia de la muerte: en la medida en que el individuo englobado en la totalidad no ha vencido la angustia de la muerte, ni renunciado a su destino particular, no se encuentra a gusto en la totalidad o, si se quiere, la totalidad no se ha «totalizado». En Rosenzweig hay, pues, un estallido de la totalidad y la apertura de una vía absolutamente distinta en la búsqueda del sentido.

Ph. N.— ¿Vía que la filosofía occidental no ha explorado, y frente a la que ha preferido, en masa, la de los sistemas?

E. L.— En efecto, es toda la marcha de la filosofía occidental culminando en la filosofía de Hegel, la cual, muy justamente, puede aparecer como la culminación de la filosofía misma. Por todas partes, en la filosofía occidental, donde lo espiritual y el sentido residen siempre en el saber, puede verse esa nostalgia de la totalidad. Como si la totalidad hubiese sido perdida, y esa pérdida fuese el pecado del espíritu. La visión panorámica de lo real es entonces la verdad y lo que da toda su satisfacción al espíritu.

Ph. N.— ¿Le parece que esa visión globalizadora, que caracteriza a los grandes sistemas filosóficos, agravia a otra experiencia del sentido?

E. L.— La experiencia irreductible y última de la relación me parece, en efecto, que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara-a-cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral. Pero hay que comprender que la moralidad no

se añade como una capa secundaria, por encima de una reflexión abstracta acerca de la totalidad y sus peligros; la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética.

Ph. N.— Oponiéndose a la idea de que se puede, hasta el último extremo, totalizar todo el sentido en un saber único, hay cosas que usted llama «no sintetizables». ¿Serán pues las situaciones éticas?

E. L.— Lo no-sintetizable por excelencia es ciertamente la relación entre hombres. Podemos también preguntarnos si la idea de Dios, sobre todo tal y como la piensa Descartes, puede formar parte de una totalidad del ser, y si no es, más bien, trascendente al ser. El término «trascendencia» significa precisamente el hecho de que no se puede pensar juntos Dios y el ser. Por lo mismo, en la relación interpersonal no se trata de pensar juntos al otro y a mí, sino de estar o ser enfrente, de cara.[60] La verdadera unión o el verdadero conjunto no es un conjunto de síntesis, sino un conjunto de cara-a-cara.

Ph. N.— Otro ejemplo de no-sintetización, que cita usted en el libro. Una vida humana, con el nacimiento y la muerte, puede ser escrita por cualquier otro, por quien justamente no está muerto, al que llama usted el superviviente o el historiador. Ahora bien, cada cual percibe que hay una diferencia irreductible entre el recorrido de su vida y lo que de ella será consignado a continuación en la sucesión cronológica de los acontecimientos de la historia y del mundo. ¿Mi vida y la historia no forman, pues, una totalidad?[61]

E. L.— En efecto, ambos puntos de vista son absolutamente no sintetizables. Entre los hombres está ausente esa esfera de lo común que toda síntesis presupone.[62] El elemento común que permite hablar de una sociedad objetivada, y por el cual el hombre se asemeja a las cosas y se individualiza como una cosa, no es primero. La verdadera subjetividad humana es indiscernible, según la expresión de Leibniz, y por consiguiente no es a modo de individuos de un género como están juntos los hombres. Siempre se ha sabido eso al hablar del secreto de la subjetividad; pero ese secreto ha sido ridiculizado por Hegel: hablar así estaba bien para el pensamiento romántico…

Ph. N.— ¿Existe en los pensamientos de la totalidad algo de totalitarismo, dado que el secreto es en ellos inadmisible?

E. L.— Mi crítica de la totalidad surgió, en efecto, después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado.[63]

Ph. N.— Hablemos de filosofía política. En *Totalidad e Infinito* intenta usted fundar la «socialidad» sobre algo distinto a un concepto global y sintético de «la» sociedad. Escribe usted esta frase: «*Lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del secreto, que interrumpe la*

continuidad del tiempo histórico, a partir de las intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto».[64*] Una sociedad respetuosa de las libertades no podría, pues, tener por fundamento simplemente el «liberalismo», teoría objetiva de la sociedad que propone que esta funciona mejor cuando se deja que las cosas vayan liberalmente. Tal liberalismo haría depender la libertad de un principio objetivo y no del secreto esencial de las vidas. La libertad entonces sería tan sólo relativa: bastaría con probar objetivamente la mayor eficacia, sobre el plano político o económico, de un tipo dado de organización, para que la libertad quedase sin voz. Para fundar una sociedad auténticamente libre, ¿nada hay más necesario que la idea metafísica del «secreto»?

E. L.–*Totalidad e Infinito* es el primer libro mío que va en ese sentido. Quiere plantear el problema del contenido de la relación intersubjetiva. Puesto que todo lo que hemos dicho hasta este momento es sólo negativo, ¿en qué consiste positivamente esa «socialidad» diferente de la sociedad total y aditiva? Eso es lo que me ha preocupado a partir de ahí. La frase que usted ha leído sigue siendo todavía bastante formal en relación con lo que me parece hoy lo esencial.

Así pues, no cabe deducir de lo que acabo de decir cualquier subestimación de la razón y de la aspiración de la razón a la universalidad. Tan sólo intento deducir la necesidad de lo social racional a partir de las exigencias mismas de lo inter-subjetivo tal como yo lo describo. Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre?[65]

Ph. N.— En el primer caso, tenemos una concepción de la política que la convierte en una regulación interior a la sociedad, como en una sociedad de abejas o de hormigas; es esta una concepción naturalista y «totalitaria». En el segundo caso, ¿hay una regulación superior, de naturaleza distinta, ética, que domina a la política?

E. L.— En efecto, la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética. Esta segunda forma de socialidad haría justicia a ese secreto que para cada uno es su vida, secreto que no depende de un recinto que aislaría algún dominio rigurosamente privado de una interioridad cerrada, sino secreto que arraiga en la responsabilidad para con el otro, la que, en su advenimiento ético, no se puede ceder, de la que uno no se escapa y que, así, es principio de individuación absoluta.[66]

7

El rostro

Ph. N.— En *Totalidad* e *Infinito* usted habla ampliamente del rostro. Es uno de sus temas más frecuentes. ¿En qué consiste y para qué sirve esa fenomenología del rostro, es decir, ese análisis de lo que pasa cuando miro al otro cara a cara?

E. L.— No sé si se puede hablar de «fenomenología» del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Cierto es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, por lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.

Ante todo, hay la derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar.[67]

Ph. N.— En efecto, los relatos de guerra nos dicen lo difícil que es matar a alguien que te mira de cara.

E. L.— El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un «personaje»: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es «visto».[68] Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es en lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es

lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética. El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo *sentido* consiste en decir: «No matarás». El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica.[69] La prohibición de matar no convierte al asesinato en algo imposible, aun cuando la autoridad de lo prohibido se mantenga en la mala conciencia del mal hecho —malignidad del mal—. Esta aparece también en las Escrituras, a las cuales está expuesta la humanidad del hombre tanto como comprometida está en el mundo. Pero, a decir verdad, la apariación, en el ser, de esas «extrañezas éticas» —humanidad del hombre— es una ruptura del ser. Ella es significante aun cuando el ser se reanuda y se recobra.[70]

Ph. N.— El otro es rostro; pero el otro, del mismo modo, me habla, y yo le hablo. ¿Es que el discurso humano no es también una manera de romper lo que usted llama «totalidad»?

E. L.— Cierto. Rostro y discurso están ligados. El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso. Hace poco he rechazado la noción de visión para describir la relación auténtica con el otro; el discurso y, más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica.[71]

Ph. N.— Pero, puesto que la relación ética está más allá del saber y que, por otra parte, es asumida de manera auténtica por el discurso, ¿sucede acaso que el discurso mismo no es algo del orden del saber?

E. L.— Siempre, efectivamente, he distinguido en el discurso entre el *decir* y lo *dicho*. Que el *decir* deba comportar un *dicho* es una necesidad del mismo orden que la que impone una sociedad, con unas leyes, unas instituciones y unas relaciones sociales. Pero el *decir* es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él. Es difícil callarse en presencia de alguien; esta dificultad tiene su fundamento último en esa significación propia del decir, sea lo que sea lo dicho. Es preciso hablar de algo, de la lluvia y del buen tiempo, poco importa, pero hablar, responderle a él y ya responder de él.[72]

Ph. N.— En el rostro del otro hay —dice usted— una «elevación», una «altura». El otro es más alto que yo. ¿Qué entiende usted por esto?

E. L.— El «No matarás» es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que «primera persona», soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que

respondan a la llamada.

Ph. N.— Entran ganas de decirle: sí, en algunos casos… Pero en otros, por el contrario, el encuentro del otro se produce en el modo de la violencia, del odio y del desdén.

E. L.— Cierto. Pero pienso que, cualquiera que sea la motivación que explica esta inversión, el análisis del rostro tal como acabo de realizarlo, con el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y mi riqueza, es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas. Si no hubiera eso, ni siquiera diríamos, delante de una puerta abierta: «¡Después de usted, señor!». Lo que he intentado describir es un «¡Después de usted, señor!» original.

Usted ha hablado de la pasión del odio. Me temía una objeción mucho más grave: ¿Cómo es que se puede castigar y reprimir? ¿Cómo es que hay una justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, los que condicionan las leyes e instauran la justicia. Si estoy yo sólo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero. ¿Acaso sé lo que mi prójimo es con respecto al tercero? ¿Es que sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima? ¿Quién es mi prójimo? Por consiguiente, es necesario pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable. La relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí, la justicia.[73] Esta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial.

Ph. N.— Ahí, pues, se encuentra, en su metafísica, la experiencia crucial: la que permite salir de la ontología de Heidegger como ontología de lo Neutro, ontología sin moral. ¿Construye usted una «ética» a partir de esta experiencia ética? Pues, dado que la ética está hecha de reglas, ¿hay que establecer esas reglas?

E. L.— Mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan sólo buscar su sentido. No creo, en efecto, que toda filosofía deba ser programática. Sobre todo ha sido Husserl quien ha avanzado la idea de un programa de la filosofía. No cabe duda de que se puede construir una ética en función de lo que acabo de decir, pero no es ese mi tema propio.[74]

Ph. N.— ¿Puede precisar en qué rompe con las filosofías de la totalidad ese descubrimiento de la ética en el rostro?

E. L.— El saber absoluto, tal y como ha sido buscado, prometido o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual. El ser es, en la verdad, abarcado. Incluso cuando a la verdad se la considera como jamás definitiva, existe la promesa de una verdad más completa y adecuada. Sin duda, el ser finito que somos no puede, a fin de cuentas, acabar la tarea del saber; pero en el límite donde esta tarea está

culminada, consiste ella en hacer que lo Otro pase a ser lo Mismo. Por contra, la idea de lo Infinito implica un pensamiento de lo Desigual.[75] Parto de la idea cartesiana del Infinito, donde el *ideatum* de esta idea, es decir, eso a lo que esta idea apunta, es infinitamente mayor que el acto mismo por el cual lo pensamos. Hay desproporción entre el acto y eso a lo que el acto hace acceder. Para Descartes, hay en ello una de las pruebas de la existencia de Dios: el pensamiento no ha podido producir algo que lo sobrepase; era preciso que eso fuese puesto en nosotros. Hay que admitir, pues, un Dios infinito que ha puesto en nosotros la idea del Infinito. Mas no es la prueba buscada por Descartes la que aquí me interesa. Aquí reflexiono, en pleno asombro, acerca de esa desproporción entre lo que él llama la «realidad objetiva» y la «realidad formal» de la idea de Dios, acerca de la paradoja misma —tan anti-griega— de una idea «puesta» en mí, mientras que Sócrates nos enseñó que es imposible *poner* una idea en un pensamiento sin haberla encontrado ya en él.[76] Ahora bien, en el rostro, tal como yo describo su aproximación, se produce la misma superación del acto por parte de aquello a lo que él lleva. En el acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios. En Descartes, la idea del Infinito sigue siendo una idea teorética, una contemplación, un saber. Pienso, en lo que a mí concierne, que la relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo. He intentado describir la diferencia entre el Deseo y la necesidad por el hecho de que el Deseo no puede ser satisfecho; que el Deseo, de alguna manera, se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción; que el Deseo es como un pensamiento que piensa más de lo que piensa.[77] Estructura paradójica, sin duda, pero que no lo es más que esa presencia del Infinito en un acto finito.[78]

8

La responsabilidad para con el otro

Ph. N.— En su último gran libro publicado, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, usted habla de la responsabilidad moral. Husserl ya había hablado de la responsabilidad, pero de una responsabilidad para con la verdad; Heidegger había hablado de la autenticidad. ¿Qué entiende usted mismo por responsabilidad?

E. L.— En ese libro hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.

Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro.

Ph. N.— ¿Cómo es que, habiendo descubierto al otro en su rostro, lo descubrimos como aquel con respecto a quien somos responsables?

E. L.— Describiendo positivamente el rostro, y no sólo de modo negativo. Recuerda usted lo que decíamos: el abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación. Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que *tomar* responsabilidades en relación con él; su responsabilidad *me incumbe*. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago. Habitualmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace. Digo, en *De otro modo que ser*, que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. Esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad.

Ph. N.— ¿En qué esta responsabilidad para con el otro define la estructura de la subjetividad?

E. L.— La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro. La proximidad del otro es presentada en el libro como el hecho de que el otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento —en tanto yo soy— responsable de él.[79] Es una estructura que en nada se asemeja a la relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al objeto —no importa de qué objeto se trate, aunque sea un objeto humano—. La

proximidad no remite a esta intencionalidad, en particular, no remite al hecho de que el otro me sea conocido.

Ph. N.— Yo puedo conocer a alguien a la perfección, pero ¿jamás será este conocimiento, por él mismo, una proximidad?

E. L.— No. El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo que de menos es que esta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad (no veo lo que los ángeles podrían darse o cómo podrían ayudarse entre sí).[80] Diaconía antes de todo diálogo; analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro —más allá de la imagen que del otro hombre me hago—, su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos, rostro), fuera lo que me *ordena* servirle. Empleo esta fórmula extrema. El rostro me pide y me ordena. Su significación es una orden significada. Matizo que si el rostro significa una orden dirigida a mí, no es de la manera en que un signo cualquiera significa su significado; esa orden es la significatividad misma del rostro.[81]

Ph. N.— Usted dice a la vez «me pide» y «me ordena». ¿No hay ahí una contradicción?

E. L.— Me pide como se pide algo que se ordena, como cuando se dice: «¡se os ruega que…!».

Ph. N.— ¿Pero el otro no es también responsable con respecto a mí?

E. L.— Puede ser, pero esto es asunto *suyo*. Uno de los temas fundamentales de *Totalidad e Infinito*, del que aún no hemos hablado, es que la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto *suyo*. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy «sujeto» esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo.[82] Conoce usted esta frase de Dostoievski: «Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros».[83*] No a causa de esta o de aquella culpabilidad efectivamente mía, a causa de faltas que yo hubiera cometido, sino porque soy responsable de/con una responsabilidad total,[84] que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros.

Ph. N.— ¿Es decir que si los otros no hacen lo que tienen que hacer es por mi causa?

E. L.— En algún lugar he llegado hasta decir —son palabras que no me gusta mucho citar, dado que deben ser completadas por otras consideraciones— que soy

responsable de las persecuciones que yo sufro. ¡Pero sólo yo! Mis «allegados» o «mi pueblo» son ya los otros, y, para ellos, reclamo justicia.

Ph. N.— ¡Hasta ese extremo llega usted!

E. L.— Ya que soy responsable incluso de la responsabilidad del otro. Son fórmulas extremas que no hay que sacar de su contexto. Yendo a lo concreto, muchas otras consideraciones intervienen y exigen la justicia incluso para mí. Las leyes descartan ciertas consecuencias de modo práctico. Pero la justicia tan sólo tiene sentido si conserva el espíritu del des-interés que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre. En principio, el yo no se arranca de su «primera persona»; él sostiene al mundo.[85] La subjetividad, al constituirse en el seno del movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable del otro, va hasta la sustitución del otro. Asume la condición —o la incondición— de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén; responde hasta expiar por los otros.

Uno puede mostrarse escandalizado por esa concepción utópica y, para un yo, inhumana. Pero la humanidad de lo humano —la verdadera vida— está ausente. La humanidad dentro del ser histórico y objetivo, la brecha misma de lo subjetivo, del psiquismo humano, en su original vigilancia o deshechizamiento, es el ser que se deshace de su condición de ser: el des-inter—*és*.[86] Eso es lo que quiere decir el título del libro: «*de otro modo que ser*». La condición ontológica se deshace, o es deshecha, en la condición o la incondición humana. Ser humano significa: vivir como si no se fuera un ser entre los seres. Como si, por la espiritualidad humana, se voltearan las categorías del ser en un «de otro modo que ser». No sólo en un «ser de otro modo»; ser de otro modo es aún ser. Lo «de otro modo que ser», en verdad, no tiene un verbo que designaría el acontecimiento de su inquietud, de su des-inter-és, de la puesta-en-cuestión de este ser —o de este *essemiento*— del ente.

Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que una sujeción total, se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme.[87] De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: «*Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*».[88]

9

La gloria del testimonio

Ph. N.— La relación ética nos hace salir de la «soledad» del ser. Pero, entonces, si ya no estamos en el ser, ¿estamos únicamente en una sociedad?

E. L.— Usted está pensando: ¿En qué queda el Infinito que anunciaba el título «Totalidad e Infinito»? No me asusta la palabra «Dios», que aparece muy a menudo en mis ensayos. El Infinito me viene a la idea en la significatividad del rostro. El rostro *significa* el Infinito. Este nunca aparece como tema, sino en esta misma significatividad ética: es decir, en el hecho de que cuanto más justo soy, soy más responsable; nunca está uno libre con respecto al otro.[89]

Ph. N.— ¿En la exigencia ética existe un infinito en el hecho de que la misma es insaciable?

E. L.— Sí. Es una exigencia de santidad. Nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber… salvo el hipócrita. En este sentido es en el que hay una abertura más allá de lo que se delimita; y tal es la manifestación del Infinito. No es una «manifestación» en el sentido de «develamiento». Cuando, en presencia del otro, digo «¡Heme aquí!», este «¡Heme aquí!» es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, puesto que no está tematizado, al menos de manera original. El «Dios invisible» no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad.[90]

Voy a contarle un rasgo singular de la mística judía. En ciertas oraciones muy viejas, fijadas por antiguas autoridades, el fiel comienza por decir a Dios «tú» y termina la proposición comenzada diciendo «él», como si, en el curso de este acercamiento al «ti», sobreviniera su trascendencia en «él». Es lo que he llamado, en mis descripciones, la «illeidad» del infinito.[91] Así, en el «¡Aquí estoy!» del acercamiento al otro, el Infinito no se muestra. ¿Cómo adquiere entonces sentido? Diré que el sujeto que dice «¡Aquí estoy!» *da testimonio* del Infinito. Por este testimonio, cuya verdad no es verdad de representación o de percepción, se produce la revelación del Infinito. Por este testimonio, la misma gloria del Infinito *se* glorifica. El término «gloria» no pertenece al lenguaje de la contemplación.[92]

Ph. N.— Pero aguarde: ¿Quién da testimonio de qué y de quién en el testimonio? El testigo o el profeta del que usted habla, ¿qué ha visto pasar, de lo que tenga que

dar testimonio?

E. L.— Con esto, continúa usted pensando el testimonio como basado en un conocimiento o en una tematización. El concepto de testimonio que yo intento describir implica ciertamente un modo de revelación, pero esta revelación no nos *da* nada. El hablar filosófico, él, retorna siempre a una tematización…

Ph. N.—… Por lo demás, se le podría preguntar por qué tematiza usted mismo todo esto, y en este mismo momento. ¿No es también, en un sentido, para dar testimonio?

E. L.— Yo me he hecho naturalmente esa objeción. He hablado en alguna parte del *decir* filosófico como de un decir que está en la necesidad de desdecirse siempre. Incluso he hecho de ese desdecirse un modo propio del filosofar.[93] No niego que la filosofía sea un conocimiento, en tanto en cuanto nombra incluso lo que no es nombrable, y tematiza lo que no es tematizable. Pero, al dar así a lo que rompe con las categorías del discurso la forma de lo *dicho*, quizá imprima en lo dicho las huellas de esa ruptura.

El testimonio ético es una revelación que no es un conocimiento. Queda aún por decir que, de este modo, no se «da testimonio» más que del Infinito, más que de Dios, del que no es *capaz* ninguna presencia ni ninguna actualidad. No hay infinito actual, decían los filósofos. Lo que podría pasar por «defecto» del infinito es, por el contrario, una característica positiva del infinito —su infinitud misma.[94]

En «*De otro modo que ser o más allá de la esencia*», escribía yo esto: «*Del Infinito, del que ningún tema, ningún presente es capaz, da testimonio, pues, el sujeto o el Otro en el Mismo, en tanto que el Mismo es para el Otro. Donde la diferencia se absorbe en la medida en que la proximidad se hace más próxima y, mediante esta misma absorción, se acusa gloriosamente y me acusa siempre más. Donde lo Mismo, en su parte de Mismo, está cada vez más obligado/retenido con respecto al Otro, obligado/retenido hasta la sustitución como rehén, expiación que coincide, a fin de cuentas, con el extraordinario y diacrónico vuelco del Mismo en el Otro dentro de la inspiración y el psiquismo*».[95*] Quiero decir que esa manera en la que el Otro o el Infinito se manifiesta en la subjetividad es el fenómeno mismo de la «inspiración» y, por consiguiente, define el elemento psíquico, lo pneumático mismo del psiquismo.

Ph. N.— Es decir, el Espíritu. Así, si Dios no es visto, se da testimonio de Él; si no es tematizado, es atestiguado.

E. L.— El testigo da testimonio de lo que se ha dicho por él. Pues él ha dicho «¡Heme aquí!» delante del otro; y por el hecho de que, ante el otro, reconoce la responsabilidad que le incumbe, se encuentra con que ha manifestado lo que el rostro del otro ha significado para él. La gloria del Infinito se revela por lo que es ella capaz de hacer en el testigo.[96]

Ph. N.— Así, pues, mientras que la vida parece ir en una dirección del todo contraria, puesto que la vida no se quiere más que a ella misma y ordena la sola persistencia dentro del ser, decir «¡Heme aquí!» es manifestar por contraste algo superior a la vida y a la muerte, glorioso por ello mismo…

E. L.— La gloria de Dios; eso es lo «de otro modo que ser». «*La idea del Infinito, que en Descartes se aloja en un pensamiento que no puede contenerla, expresa la desproporción de la gloria y del presente, desproporción que es la propia inspiración. Bajo el peso que sobrepasa mi capacidad, un pasividad más pasiva que toda pasividad correlativa de actos,* mi *pasividad estalla en decir: "¡Heme aquí!". La exterioridad del Infinito de alguna manera se hace "interioridad" en la sinceridad del testimonio*».[97*]

Ph. N.— ¿El Infinito es absorbido, a falta de ser conocido?

E. L.— No. Manda.

Ph. N.— Al menos, en ese sentido, no es exterior; está próximo de modo decisivo.

E. L.— En efecto; manda, y en ese sentido es interior. «*La gloria, que no viene a afectarme como representación ni como interlocutor ante el cual y ante quien yo me coloco, se glorifica en mi decir, ordenándome a través de mi boca. La interioridad no es, en consecuencia, un lugar secreto en cualquier parte dentro de mí. Es ese vuelco en el que lo eminentemente exterior, precisamente en virtud de esa exterioridad eminente, de esa imposibilidad de ser contenido y, por consiguiente, de entrar en un tema, infinita excepción a la esencia, me concierne y me cerca y me ordena por mi misma voz. Mandamiento ejerciéndose por la boca de aquel al que manda, lo infinitamente exterior se hace voz interior, pero voz que testimonia la fisión del secreto interior, haciendo signo al otro. Signo de esa misma donación del signo. Vía tortuosa. Claudel ha escogido como epígrafe para su* Zapato de Raso *un proverbio portugués que se puede entender en el sentido que acabo de exponer*: "Dios escribe derecho con renglones torcidos"».[98*]

10

La dureza de la filosofía y los consuelos de la religión

Ph. N.— ¿No hay, en esa insistencia sobre el testimonio irreductible a un saber tematizador, una definición indirecta del profetismo?

E. L.— En efecto, el profetismo es el modo fundamental de la revelación, a condición de entender el profetismo en un sentido mucho más amplio de lo que comportan el don, el talento o la vocación particulares de esos a quienes llamamos profetas. Pienso el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente antes, incluso, de saber lo que, en concreto, se exige de él. Esta responsabilidad *anterior* a la Ley es revelación de Dios. Hay un texto del profeta Amós que dice: «Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?»,[99*] en el que la profecía aparece planteada como el hecho fundamental de la humanidad del hombre. Establecido esto, además de como exigencia ética ilimitada, la profecía se interpreta bajo formas concretas en las que se ha hecho texto y libros. En esas formas concretas, convertidas en religiones, los hombres hallan consuelos. Pero ello en modo alguno pone en duda la estructura rigurosa que he intentado definir, donde siempre soy yo el responsable y quien soporta el universo, cualquiera que sea la continuación de la historia.

A propósito de estas pocas reflexiones que acabo de exponer, me han preguntado si la idea mesiánica tenía aún un sentido para mí, y si era necesario guardar la idea de un estadio último de la historia en el que la humanidad ya no sería violenta, en el que la humanidad habría perforado de manera definitiva la corteza del ser, en el que todo se iluminaría. He respondido que, para ser digno de la era mesiánica, era preciso admitir que la ética tiene un sentido, incluso sin las promesas del Mesías.

Ph. N.— Las religiones positivas o, al menos las tres grandes religiones del Libro que en Occidente se reconocen, se definen, cada una, por su relación con un texto definitivamente establecido que contiene la Revelación; ahora bien, cuando usted habla de la «revelación» aportada por el «testimonio», parece encontrar otro origen a la verdad religiosa, y dentro del presente mismo.

E. L.— ¡Lo que digo con ello, ciertamente, tan sólo me compromete a mí! Así, a título personal, respondo a esta cuestión. Que la Biblia sea el resultado de profecías, que en ella el testimonio —no digo la «experiencia»— ético esté depositado en forma de escrituras, de eso estoy convencido. Pero esto concuerda perfectamente con la

humanidad del hombre en tanto que responsabilidad para con el otro, que se ha expuesto en nuestros trabajos. Que la crítica histórica moderna haya mostrado que la Biblia tenía autores múltiples, repartidos a lo largo de épocas muy diferentes, de manera opuesta a lo que hace algunos siglos se creía, no cambia en nada, al contrario, esa convicción. Puesto que siempre he pensado que el gran milagro de la Biblia no reside, de ninguna manera, en el origen literario común, sino, a la inversa, en la confluencia de literaturas diferentes hacia un mismo contenido esencial. El milagro de la confluencia es mayor que el milagro del autor único. Ahora bien, el polo de esa confluencia es la ética, que domina incontestablemente todo ese libro.

Ph. N.— ¿Llegaría usted a decir que cualquier hombre ético podría, en todo tiempo y en todo lugar, dar testimonios, escritos u orales, que podrían constituir eventualmente una Biblia? ¿O que, entre hombres que pertenecen a tradiciones diferentes o que no se reconocen dentro de ninguna tradición religiosa, podría haber una Biblia común?

E. L.— Sí, la verdad ética es común. La lectura de la Biblia, incluso si es diversa, expresa en su diversidad lo que cada persona aporta a la Biblia. La condición subjetiva de la lectura es necesaria a la lectura de lo profético. Pero a ello hay que añadir, ciertamente, la necesidad de la confrontación y del diálogo, y entonces es cuando surge todo el problema del recurso a la tradición, el cual no es una obediencia, sino una hermenéutica.

Ph. N.— Sin duda eso es válido para la lectura de la misma Biblia por Judíos y Cristianos. Pero mi pregunta iba más lejos. Yo quería decir: si es el testimonio de la ética lo que revela la gloria del Infinito, y no un texto que contenga un saber, ¿cuál es el privilegio de la Biblia misma? ¿No es posible leer como una Biblia a Platón u otros grandes textos en los que la humanidad ha reconocido un testimonio del Infinito?

E. L.— Al describir hace un instante —de pasada— lo humano como una brecha que se hace en el ser y que *pone en tela de juicio* la orgullosa independencia de los seres es su identidad a la que sujeta al *otro*, no he invocado las profundidades «insondables» y utópicas de la «interioridad». He hablado de la Escritura y del Libro. He pensado en su firmeza que ya se espesa, dura como un versículo, en todas las lenguas, antes de llegar a ser letras trazadas por el estilete o la pluma. Lo que consideramos escrito en las almas está escrito antes en los libros, cuyo estatuto ha sido siempre banalizado demasiado rápidamente entre los útiles o los productos culturales de la Naturaleza o de la Historia; mientras que la literatura de aquellos opera una ruptura dentro del ser, y se reduce a no sé qué voz íntima o a la abstracción normativa de los «valores» en tan escasa medida como el propio mundo en el que somos se reduce a la objetividad de los objetos. Pienso que a través de toda la literatura habla —o balbucea, o se disimula, o lucha con su caricatura— el rostro humano. A pesar del fin del eurocentrismo, descalificado por tantos horrores, creo en

la eminencia del rostro humano expresado en las letras griegas y en nuestras letras, que les deben todo. Gracias a ellas, nuestra historia nos avergüenza. En las literaturas nacionales hay participación en la Escritura santa, en Homero y Platón, en Racine y Víctor Hugo, como en Pushkin, Dostoievski o Goethe, como, por supuesto, en Tolstoi o en Agnon.[100] Pero estoy seguro de la excelencia profética incomparable del Libro de Libros, que todas las letras del mundo aguardaban o al que comentan. Las Sagradas Escrituras no significan por el dogmático relato de su origen sobrenatural o sagrado, sino por la expresión del rostro del otro hombre antes de que se haya disimulado o se haya dado una pose, al que iluminan. Expresión tan irrecusable como imperiosos son los cuidados del mundo cotidiano de los seres históricos que somos. Tienen significado para mí por todo lo que han despertado a lo largo de los siglos en sus lectores y por todo lo que recibieron de sus exégesis y de la transmisión de estas. Ellas *imponen toda la gravedad de las rupturas* en las que, dentro de nuestro ser, se pone en entredicho la buena conciencia de su ser-ahí. En ello reside su santidad misma, al margen de toda significación sacramental; estatuto único e irreductible al de los sueños de «bellas almas», si es que se puede llamar estatuto a ese viento de crisis —o a ese espíritu— que sopla y desgarra a pesar de los nudos de la Historia que se reanudan.[101]

Ph. N.— El acercamiento del Infinito es, pues, esencialmente el mismo para todo hombre. Sin embargo, sólo las religiones particulares dan a los hombres consuelos. La exigencia ética es universal, pero ¿el consuelo es asunto de familia?

E. L.— La religión, en efecto, no es idéntica a la filosofía, la cual no aporta necesariamente los consuelos que la religión sabe dar. La profecía y la ética de ningún modo excluyen los consuelos de la religión; pero lo repito una vez más: quizá no es digna de esos consuelos más que una humanidad que puede también pasarse sin ellos.

Ph. N.— Hablemos de sus trabajos más recientes. Usted prolonga hoy día su meditación acerca de la responsabilidad para con el otro mediante una meditación sobre la responsabilidad para con la muerte del otro. ¿Qué debemos entender por esto?

E. L.— Pienso que en la responsabilidad para con el otro somos, en último análisis, responsables de la muerte del otro. La rectitud de la mirada del otro, ¿no es una exposición por excelencia, que es exposición a la muerte? El rostro es, en su derechura, lo apuntado, «a quema ropa», por la muerte. Lo que en él se dice como petición significa ciertamente una llamada al *dar* y al *servir* —o el mandamiento de dar y de servir—, pero por encima de esto, e incluyéndolo, la orden de no dejar al otro solo, ni siquiera frente a lo inexorable.[102] Lo que probablemente es el fundamento de la sociedad, del amor sin *eros*. El temor de la muerte del otro está, con toda certeza, a la base de la responsabilidad para con él. Tal temor es distinto del

miedo. Pienso que esa noción del miedo por el otro hombre contrasta con los brillantes análisis que Heidegger ha hecho de la afectividad: de los sentimientos, de la emoción, de la *Befindlichkeit*. Toda emoción, según él, tiene lo que él llama una doble intencionalidad: es emoción *ante* algo y *por* algo. El miedo es miedo *de* lo que es horroroso y siempre también *por* mí. Heidegger insiste sobre el hecho de que en alemán los verbos que expresan la emoción son siempre reflexivos, como en francés los verbos emocionarse, horrorizarse, entristecerse, etc. La angustia, según él, es una emoción excepcional, en la que el *de* y por el *por* coinciden: angustia *de* la finitud, es angustia *por* mi finitud y, en cierto sentido, toda emoción, a causa de este retorno sobre sí, remonta hasta la angustia.[103] Nos ha parecido que el miedo por el otro no tiene este retorno sobre sí. ¿No es en él en donde la noción de temor de Dios encuentra su sentido liberado de toda referencia a la idea de un Dios celoso[104]?

Ph. N.— ¿En qué?

E. L.— Temor des-inter-esado; timidez, vergüenza… En todo caso, ningún temor de sanción.

Ph. N.— Pero si tememos por el otro y no por uno mismo, ¿podemos tan siquiera vivir?

E. L.— Esa es en efecto la pregunta que, en último extremo, hay que plantear. ¿Acaso me debo yo al ser? ¿Es que siendo, persistiendo en el ser, yo no mato?

Ph. N.— Cierto que ahora que el paradigma biológico se nos ha vuelto familiar, sabemos que toda especie vive a expensas de otra, y que en el interior de cada especie todo individuo reemplaza a otro. No se puede vivir sin matar.

E. L.— No se puede, en la sociedad tal como funciona, vivir sin matar o, al menos, sin preparar la muerte de alguien. En consecuencia, la cuestión importante del sentido del ser no es: ¿Por qué hay algo y no nada? —cuestión leibniziana tan comentada por Heidegger—, sino: ¿es que siendo yo no mato[105]?

Ph. N.— Mientras que otros, de la constatación de que no se puede vivir sin homicidio o, cuando menos, sin lucha, sacan la conclusión de que hay, de hecho, que matar, y de que la violencia sirve a la vida y ordena la evolución, ¿usted rechaza esta respuesta?

E. L.— El estallido de lo humano en el ser, la brecha del ser de la que he hablado en el curso de estas conversaciones, la crisis del ser, lo de otro modo que ser, se marcan, en efecto, por el hecho de que lo que es lo más natural pasa a ser lo más problemático. ¿Acaso tengo yo derecho a ser? ¿Acaso no ocupo, al ser en el mundo, el lugar de alguien? ¡Estamos poniendo en tela de juicio la perseverancia, ingenua y natural, en el ser!

Ph. N.— Cita usted, en exergo de *De otro modo que ser*, una frase de Pascal:

«Aquí está mi lugar al sol. He ahí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra» y «Nos hemos servido como hemos podido de la concupiscencia para hacerla servir al bien público. Pero eso no es más que fingir, y una falsa imagen de la caridad. Puesto que en el fondo no es más que odio».[106*] Si se le concede, no obstante, que esta cuestión es la cuestión última, o primera, de la metafísica, ¿cómo empeña usted su propia respuesta? ¿Llegaría hasta decir que usted no tiene el derecho a vivir?

E. L.— De ninguna manera quiero enseñar que el suicidio deriva del amor al prójimo y de la vida de verdad humana. Quiero decir que una vida en verdad humana no puede quedarse en vida *satisfecha* en el seno de su igualdad al ser, vida de quietud. Que se despierte hacia el otro, es decir, tiene siempre que desembriagarse; que el ser jamás es —al contrario de lo que dicen tantas tradiciones tranquilizadoras— su propia razón de ser, que el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido.[107]

Obras de Emmanuel Lévinas

Théorie de l'intuition dans le phénoménologie de Husserl, 1930, 1963, 1970, Vrin, París.

De l'existence à l'existant, 1947, Vrin, París.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1949, 1967, 1974, Vrin, París.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, 1961, 1965, 1968, 1971, 1974, Nijhoff, La Haya.

Difficile Liberté, 1963, Albin Michel, París.

Quatre lectures talmudiques, 1968, Editions de Minuit, París.

Humanisme de l'Autre homme, 1972, Fata Morgana, Montpellier.

Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence, 1974, Nijhoff, La Haya.

Sur Maurice Blanchot, 1975, Fata Morgana, Montpellier.

Noms propres, 1975, Fata Morgana, Montpellier.

Du sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, 1977, Editions de Minuit, París.

Le Temps et l'Autre, 1979, Fata Morgana, Montpellier.

L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Editions de Minuit, 1982.

De Dieu qui vint à l'idée, Vrin, 1982.

Obras traducidas al español

Cuatro lecturas talmúdicas, Riopiedras, Barcelona, 1966 (trad. de M. García-Baró).

De Dios que viene a la Idea, Caparrós, Madrid, 1995 (trad. de G. González R.-Arnaiz y J. M.ª Ayuso Díez).

De la evasión, Areana Libros, Madrid, 1999 (trad. esp. de I. Herrera).

De la existencia al existente, Arena Libros, Madrid (trad. de P. Peñalver) [en prensa].

De lo sagrado a lo santo. Cinco lecturas talmúdicas, Riopiedras, Barcelona, 1997 (trad. de Soedade López Campo).

De otro modo que ser, o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987 (trad. e intr. de A. Pintor-Ramos).

Dios, la muerte y el tiempo, Cátedra, Madrid, 1994 (trad. de M.ª L. R. Tapia).

El tiempo y el otro, Paidós, Barcelona, 1993 (trad. de J. L. Pardo e intr. de F. Duque).

Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro, Pre-Textos, Valencia, 1993 (trad. de J. L. Pardo).

Fuera del sujeto, Caparrós, Madrid, 1997 (trad. de R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal).

Humanismo del otro hombre, Caparrós, Madrid, 1993 (trad. de G. González R.-Arnaiz; incluye el artículo «Libertad y Mandato» [1953]).

Humanismo del otro hombre, Siglo XXI, México, 1974.

«La filosofía del hitlerismo» (1934), artículo recogido en M. Beltrán y otros (eds.), Judaísmo y límites de la Modernidad, Riopiedras, Barcelona, 1998.

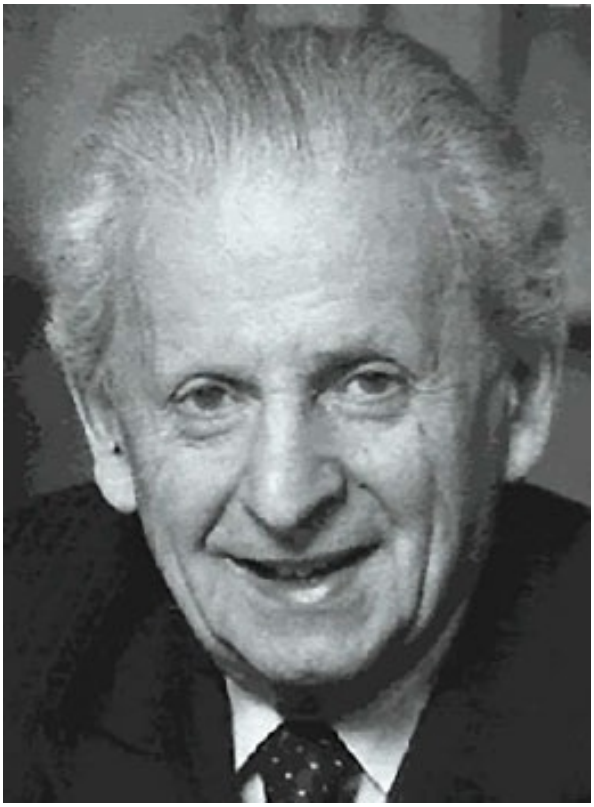
«Libertad y Mandato» (1953), artículo recogido en Humanismo del otro hombre, Caparrós, Madrid, 1993 (trad. de G. González R.-Arnaiz).

«Sin nombre» (1966), artículo recogido en la revista Diálogo Filosófico, XLIII (I/1999), n.º 43 (trad. de J. M.ª Ayuso Díez).

Sobre Maurice Blanchot, Trotta, Madrid, 2000.

Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Sígueme, Salamanca, 1977 (trad. e intr. de D. E. Guillot).

«Verdad del desvelamiento y verdad del testimonio» (1972), artículo recogido en la revista Diálogo filosófico, XIII (II/97), n.º 38 (trad. de J. A. Nicolás).



EMMANUEL LÉVINAS (Kaunas, 12 de enero de 1906 - París, 25 de diciembre de 1995) fue un importante filosófo y escritor judío. El magisterio de Lévinas permitió la difusión de la fenomenología alemana en Francia. A la manera de Paul Ricoeur y Jules Lasalle, Lévinas consagró su vida y su obra a la reconstrucción del pensamiento ético después de la Segunda Guerra Mundial, que pasó confinado en un campo de concentración alemán y en la que casi toda su familia fue asesinada. Natural de Lituania, desarrolló su trabajo en Francia e Italia, con breves estancias intelectuales en Austria. Es conocido por sus trabajos relacionados con la fenomenología, el existencialismo, la ética, la ontología y la filosofía judía.

Nació en 1906 según el calendario gregoriano, el 30 de diciembre de 1905 según el juliano, hoy en desuso, en Lituania, en el seno de una familia judía y burguesa acomodada. Esta circunstancia marcará toda su obra. Según Lévinas, Lituania es el país en el que el judaísmo crítico conoció el desenvolvimiento espiritual más elevado de Europa.

Hijo de Jehiel Lévinas y de Débora Gurvic, fue el mayor de tres hermanos, siendo los otros Boris-Fadec (1909) y Aminadab (1913); y se encuentra entre los grandes pensadores del siglo xx. Su pensamiento interpela tanto a los filósofos como a los teólogos. Los autores rusos como Gógol, Lermontov, Tolstoy, Khdanev, y sobre todo Fiódor Dostoievski con sus temáticas éticas y metafísicas despertaron un gran interés en él. Desde pequeño aprendió el hebreo y arameo, y estudió el Talmud.

Notas

[1] M. Blanchot, *L'Entretien Infini*, Gallimard, 1969, p. 189. <<

[2] F. Rosenzweig, *Briefe*, p. 398, citado por S. Mosès, *Système et Révélation. La Philosophie de Franz Rosenzweig*, éds. du Seuil, Paris, 1982, pp. 185 y 226. <<

[3] M. Blanchot, *loc. cit.*, p. 186. <<

[4] E. Lévinas, *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, p. 213. <<

[5] F. Rosenzweig, «“Célula Originaria” de *La Estrella de la Redención»*, en *El nuevo Pensamiento*, La balsa de la Medusa, A. Machado, Madrid, 1989, p. 23. <<

[6] M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), ed. Losada, Buenos Aires, 1977, p. 7. <<

[7] F. Rosenzweig, *loc. cit.* <<

[8] E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, PUF, Paris, 1985, p. 58 [hay trad. esp. de José Luis Pardo, Paidós, Barcelona, 1993]. <<

[9] *Ibid.*, p. 61. <<

[10] F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. esp. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 50. <<

[11] Íd., *Briefe*, p. 718, citado por S. Mosès, *loc. cit.*, p. 34. <<

[12] Porque —escribe Lévinas— «el prisionero no sabría liberarse él sólo de su encierro» («La souffrance inutile», en *Les Cahiers de la nuit Survéillée*, Éds. Verdier, 1984, p. 331, n.º 3). Desde este punto de vista, resulta *elocuente* el silencio de Platón al comienzo del libro VII de su *República* (515e), cuando dice, a propósito de los prisioneros encadenados: «Examina (…) qué pasaría si (…) uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente (…)» para acceder trabajosamente al mundo noético. Pero ¿qué o quién habría de forzarlo a ello? ¿Se trata del *Ursprung* heideggeriano? Según Lévinas, no es tan originario este salto. Anterior a la *Eigentlichkeit* o «autenticidad», como afrontamiento y hacerse cargo de la finitud propia, es la sensible proximidad del Otro, el cual me *sujeta* a él. Esta significación prelógica es la que dota de sentido a mi discurso, a mi *logos*. Sujeción prelógica que Lévinas llama en otro contexto *significatividad* del rostro, lo único capaz de cargar de sentido al lenguaje. El sentido que en lo Dicho *se* muestra o *se* dice, sin la existencia concreta y exigente del Otro sería in-significante: ¿Por qué y para qué/para quién hablar y decir? No obstante es comprensible el silencio de Platón: ¿cómo *decir* la presencia *inmediata* del otro si él es anterior a cualquier mediación que pudiese hacérnoslo com— *prensible*? La proximidad del Otro es, pues, prelógica, si bien *fuente* de todo logos. «Lo que sí me teme es cometer injusticia», afirma Sócrates (*Gorgias*, 522e). <<

[13] E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, eds. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 108. <<

[14] Íd., *De Dios que viene a la idea*, trad. esp. de Graciano González y Jesús M.ª Ayuso, Caparrós eds., colección Esprit, Madrid, 1995, p. 153. Me pregunto si no es esta la intuición profunda que subyace al pensamiento de Wittgenstein y que late en la afirmación siguiente: «(…) si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, *como una explosión*, todos los demás libros del mundo». (*Conferencia sobre Ética* de 1929/30, Paidós y U. Autónoma de Barcelona, p. 37; subr. mío). <<

[15] Íd., *De otro modo que ser…*, p. 48. <<

[16] Íd., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 47. «La guerra es la gesta o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, a pesar de la diferencia de regiones a las que pueden pertenecer los términos en conflicto. De esta manera, la esencia es el sincronismo extremo de la guerra». (*De otro modo que ser…*, pp. 46-47). <<

[17] *Difficile Liberté*, Le Livre de Poche, Paris, 1988, p. 147. <<

[18] *De Dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, 1982 [hay trad. esp. en Caparrós eds., Madrid, 1995]. <<

[19] A. Rimbaud, *Una temporada en el infierno*, «Virgen loca»: «La verdadera vida está ausente». <<

[20] «Toda palabra es desarraigo. Toda institución razonable es desarraigo. La constitución de una verdadera sociedad es un desarraigo —el final de una existencia en la que el "en sí mismo" es absoluto, en la que todo proviene del interior—. El paganismo es el arraigo, casi en el sentido etimológico del término. El advenimiento de la Escritura no es la subordinación del espíritu a una letra, sino la sustitución del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz. Sobre el suelo árido del desierto, en el que nada se fija, descendió el verdadero espíritu en un texto para cumplirse universalmente». (DL, pp. 194-195. *N. del T.*). <<

[21] «La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral (…). La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra —la política— se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad». (TI, Prefacio, p. 47. N. del T.). <<

[22] «(…) a veces me parece que toda la filosofía no es más que una meditación acerca de Shakespeare». (TA, p. 60). (Ver la nota 7 del capítulo III). *(N. del T.)*. <<

[23] Charles Blondel (1876-1939) se doctoró en Letras y en Medicina, fue agregado de Filosofía y en la universidad de Estrasburgo enseñó como profesor de Psicología. Antifreudiano. Cabe destacar entre sus obras: *La conscience morbide: essai de psychoptsthologie générale* (París, 1914), *La psychanalise* (París, 1914), *La psychophysiologie de Gall. Les idées directrices* (París, 1914), un resumen de la teoría de Levy-Bruhl titulado *La mentalité primitive* (París, 1926) y la *Introducción à la psychologie collective* (París, 1928). *(N. del T.)*. <<

[24] Maurice Halbwachs (1877-1945), alumno bachiller de Bergson. Sociólogo, publica en Gotinga (1907), sobre Leibniz. Estudia Derecho y Economía Política en París, donde conoce a Durkheim, quien lo acoge en su escuela. De su tesis *L'expropiation et le prix des terrains à Paris* (1909), el partido socialista saca un folleto en contra de la especulación. En contacto con la base obrera, trabaja en su *La clase ouvrière et les niveaux de vie* (1913). Su teoría de la alienación y la importancia que a sus ojos tiene la pertenencia a una categoría social para determinar las conductas sociales le acercan al marxismo. En la universidad de Estrasburgo trabaja como catedrático de Sociología y Pedagogía. Colabora con Lucien Febvre, Marc Bloch y Charles Blondel. En 1945, pocas semanas después de ser elegido para la cátedra de Psicología Colectiva del Colegio de Francia, es deportado a Buchenwald, donde muere. *(N. del T.)*. <<

[25] Maurice Pradines (1874-1958) fue también alumno bachiller de Bergson. Filósofo y psicólogo, profesó en diversas universidades; en la de Estrasburgo permaneció desde 1918 hasta 1938. En su *Philosophie de la sensation* expone el fruto de los muchos años dedicados al estudio de la sensación. Enseña en la Sorbona de 1938 a 1941, año en el que publica *Esprit de la religion*. En 1949 es elegido miembro del Instituto. Desde presupuestos naturalistas elabora, con método genético, una historia del espíritu que no excluye la transcendencia: la mística testimonia de una aspiración que sólo alivia la fe (*Esprit de la religion*, p. 526). Ve en la razón una facultad eminentemente técnica orientada al bien moral y social. Su obra respira optimismo, pero sin descuidar las amenazas que, en su aventura, acechan al espíritu humano: así como el dolor es el pago por la sensación, la inmoralidad lo es por la conducta autónoma, y, en general, la locura, la guerra y el crimen lo son por la razón. *(N. del T.)*. <<

[26] De Henri Carteron, Lévinas informa a François Poirié (*Qui êtesvous?*, La Manufacture, Lyon, 1987) que era profesor de Filosofía Antigua y que tuvo una «muerte prematura». Le sucedió Martial Guéroult. (N. del T.: Información que debo y agradezco a Graciano González). <<

[27] «(…) mi propia fenomenología consistiría en constatar que la identidad del *yo* y de ese "yo pienso" no es capaz de abarcar al "otro hombre", precisamente por la alteridad y la irreductible trascendencia del otro; que esta reducción a la impotencia no es negativa en la "apresentación" en la que fracasa la representación, sino que es *otro* pensamiento en la conversión —o el retorno— del "para sí" egológico a su "para el otro" original: que es ella una responsabilidad que responde a una vocación de más-allá-delser significada a través del rostro del prójimo. Yo del *para el otro* infinitamente obligado, que se identifica único, como elegido, en esa vocación. El cuadro de la fenomenología husserliana habría explotado en el curso del análisis trascendental, pero la "destrucción" del yo dominante en que se anclaba no es una etapa cualquiera hacia la insignificancia de la persona, es su elección para las responsabilidades, respondiendo a la palabra de Dios en el rostro del otro; Dios que nunca "*aparece*", que no es "fenómeno", que "nunca toma cuerpo" en una tematización u objetivación cualquiera (…) Subversión del yo que no es su extinción». (*Entretien avec Emmanuel Lévinas*, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1985, n.º 3, p. 308). *(N. del T.)*. <<

[28*] *Ser y tiempo* (trad. esp. de J. Gaos, FCE, Méjico, 1951 *[N. del T.]*). <<

[29] Referencia al período que va desde abril de 1933, en que es elegido, hasta febrero de 1934, en que dimite, y durante el cual Heidegger fue Rector (bajo el poder nacional-socialista) de la universidad de Friburgo. *(N. del T.)*. <<

[30] «(…) pero que este acontecimiento, este giro del ser en verdad, se cumpla en el hecho de mi existencia particular aquí abajo, que mi "aquí abajo", mi *Da*, sea el acontecimiento mismo de la revelación del ser, que mi humanidad sea la verdad, constituye la aportación principal del pensamiento heideggeriano. La esencia del hombre consiste en esta obra de verdad; el hombre no es pues un sustantivo, sino inicialmente verbo: es, en la economía del ser, el "revelarse" del ser, no es *Daseiendes*, sino *Dasein*.

En resumen, el problema del ser que Heidegger plantea nos remite al hombre, pues el hombre es un ente que comprende el ser. Pero, por otra parte, esta comprensión del ser es ella misma el ser; no es un atributo, sino el modo de existencia del hombre. Aquí no se produce una extensión convencional de la palabra "ser" a una facultad humana —en este caso, a la comprensión del ser—, sino que se pone de relieve la especificidad del hombre cuyos "actos" y "propiedades" son otros tantos "modos de ser". Es el abandono de la noción tradicional de la conciencia como punto de partida, con la decisión de buscar, en el acontecimiento fundamental del ser —de la existencia del *Dasein*— la base de la conciencia misma». (EDE, p. 59; texto fechado en 1932. *N. del T.*). <<

[31] Mientras las personas llevan un tren de vida, los entes —las cosas— llevan un tren de ser. *(N. del T.)*. <<

[32] Se refiere a *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930; reed. en Vrin, Paris, 1963. *(N. del T.)*. <<

[33] «No quiere esto decir que la angustia nos sirva de signo de insignificancia de las cosas, ni que deduzcamos esta insignificancia a partir del hecho de la angustia, ni que sintamos la angustia *después de haber adquirido conocimiento* de esta no-importancia de las cosas. La angustia *misma* revela, comprende, esta insignificancia. Y, correlativamente, esta insignificancia no se revela como algo inofensivo, especie de negación teórica y teóricamente concebible; es esencialmente angustiosa y, por consiguiente, forma parte del dominio del *Dasein*, es algo humano». (EDE, pp. 73-74). *(N. del T.)*. <<

[34] *De l'existence à l'existant* [De la Existencia al Existente], ed. de la revue Fontaine, 1947; reimpreso en Vrin, Paris, 1977. *(N. del T.)*. <<

[35] Abreviatura de la palabra alemana *Stammlager*: campamento de suboficiales y de soldados, prisioneros de guerra en Alemania, durante la Segunda Guerra Mundial. *(N. del T.)*. <<

[36] En alemán, «hay», si bien, traducido al pie de la letra (lo que no es el uso corriente), dice «ello da», ambigüedad con la que Heidegger juega: el Ser como *darse*, como *donación*. *(N. del T.)*. <<

[37] «il y a»…, «il pleut»…, «il fait nuit», respectivamente. *(N. del T.)*. <<

[38] «(…) podríamos decir que la noche es la experiencia propia del *hay*. Cuando las formas de las cosas se han disuelto en la noche, la oscuridad de la noche —que no es un objeto ni la cualidad de un objeto— invade como una presencia. En la noche a la que estamos clavados, no tratamos con ninguna cosa. Pero esta ninguna cosa <"rien"> no es una pura nada <"néant">. Ya no hay ni *esto* ni *aquello*; no hay "algo". Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es la pareja dialéctica de la ausencia y no la captamos por un pensamiento. Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Nada nos responde, pero este silencio, la voz de este silencio es oída y espanta como "el silencio de esos espacios infinitos" de que habla Pascal. *Hay* en general, sin que importe lo que haya, sin que pueda ser adherido un sustantivo a ese término "*Hay*", forma impersonal, como llueve o hace calor. Anonimato esencial. El espíritu no se halla frente a un exterior aprehendido. El exterior —si mantenemos este término— permanece sin correlación con un interior. Ya no es dado. Ya no es mundo. Lo que llamamos el yo está, él mismo, sumergido por la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todas las cosas y la desaparición del yo remitente a lo que no puede desaparecer, el hecho mismo del ser en el cual *se* participa, guste o no guste, sin haber tomado la iniciativa, de modo anónimo (…) Hay el espacio nocturno, pero ya no es el espacio vacío, la transparencia que, a la vez, nos distingue de las cosas y nos permite acceder a ellas, por la que estas nos son dadas. La oscuridad la llena como un contenido; es pleno, pero pleno de nada <"néant"> del todo. ¿Podemos hablar de su continuidad? Ciertamente es sin interrupción. Pero los puntos del espacio nocturno no se refieren unos a otros, como en el espacio iluminado; no hay perspectiva, no están situados. Es un hormigueo de puntos (…) La ausencia de perspectiva no es puramente negativa. Se convierte en inseguridad (…) La inseguridad no procede de las cosas del mundo diurno que la noche esconde; se debe precisamente al hecho de que ninguna cosa se aproxima, de que ninguna cosa viene, de que ninguna cosa amenaza: ese silencio, esa tranquilidad, esa nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada, absolutamente. (…) En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *hay*. Es imposible, ante esa invasión oscura, envolverse en sí, entrar en su concha. Se está expuesto. El todo está abierto sobre nosotros. En lugar de servir para nuestro acceso al ser, el espacio nocturno no nos entre al ser. (…) El roce del *hay* es el horror». (DEE, pp. 94-98). *(N. del T.)*. <<

[39] Como recuerda el lector, el movimiento «existencialista» estaba en pleno auge; su libro más representativo, *L'être et le néant* [El Ser y la Nada] de Jean-Paul Sartre, había aparecido unos años antes, en 1943, en el que era patente la huella de Heidegger, aunque leído en otra dirección a la del proyecto ontológico del pensador alemán. *(N. del T.)*. <<

[40] «(…) esa imposibilidad de evadirse de una existencia anónima e incorruptible constituye lo más profundo de la tragedia shakespeariana. La fatalidad de la tragedia antigua pasa a ser la fatalidad del ser irremisible. Los espectros, los fantasmas, las brujas, no son sólo el tributo de Shakespeare a su tiempo o el vestigio de los materiales utilizados; permiten moverse constantemente en ese límite del ser y la nada donde el ser se insinúa constantemente en el seno de la nada misma, como "las burbujas de la tierra" (the Earth hath bubbles). Hamlet retrocede ante el "no ser" porque presiente en ello el retorno del ser (to dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame). En Macbeth la aparición del espectro de Banco constituye igualmente una experiencia decisiva del "sin salida" de la existencia, de su retorno fantasmagógico a través de las fisuras por donde se la había expulsado. (…) "Y se acabó" es imposible. El horror no arraiga en el peligro. (…) La sombra del ser es lo que horroriza a Macbeth: el ser perfilándose en la nada». (DEE, p. 101) (ver la nota 3 del cap. I). *(N. del T.)*. <<

[41*] *L’écriture du désastre* [La Escritura del Desastre], Gallimard, 1981. <<

[42] *Le Temps et l'Autre* [El Tiempo y el Otro], Montpellier, 1979; PUF, 1982. Originalmente, en el volumen colectivo *Le choix, le monde, l'existence*, Cahiers du Collège Philosophique, Artaud, Paris, 1947. *(N. del T.)*. <<

[43] «La pereza (…) ciertamente es, en algún sentido, una aversión por el esfuerzo. (…) Está esencialmente ligada al comienzo del acto: molestarse, levantarse. (…) La pereza se refiere al comienzo como si la existencia no accediese sin más a él, sino que lo viviese anticipadamente en una inhibición. (…) La pereza es una imposibilidad de comenzar o, si se prefiere, es la cumplida realización del comienzo. (…) La existencia arrastra un peso —aunque no sea más que ella misma— que complica su viaje de existencia. Cargada de ella misma —*omnia sua secum portans*— no posee la calma serena del sabio antiguo. Ella no existe pura y simplemente. Su movimiento de existencia, que podría ser puro y recto, se flexiona y se enfanga en él mismo, revelando en el verbo *ser* su carácter de verbo reflexivo: no somos, *nos somos*. (…) Pero lo esencial en la pereza es su emplazamiento anterior al comienzo del acto, de algún modo su dirección hacia un porvenir. No es un pensamiento del futuro seguido de una abstención de actuar. En su plenitud concreta, es una abstención de futuro. La tragedia de ser que ella revela no es por ello sino más profunda. Es fatiga del porvenir. El comienzo no la solicita como una ocasión de renacer, como un instante lozano y alegre, como un momento nuevo; ya lo ha cumplido ella por adelantado como un presente de fatiga. Quizá ella anuncie que para un sujeto solo, el porvenir —un instante virgen— es imposible». (DEE, pp. 33-40).

«Actuar es asumir un presente. Lo que no equivale a repetir que el presente es lo actual, sino que el presente es, en el seno del murmullo anónimo de la existencia, la aparición de un sujeto bregando con esa existencia, que está en relación con ella, que la asume. El acto es esta asunción. Por ello, el acto es esencialmente sujeción y servidumbre; pero, por otro lado, la primera manifestación o la constitución misma del existente, de *alguien* que es. Pues el retraso de la fatiga en el interior del presente proporciona una distancia en la que se articula una relación: el presente está constituido por la toma sobre sí del presente. (…) El esfuerzo comporta una pena porque es, en su instante, un acontecimiento de servidumbre. (…) Antes que nada, conviene asomarse al instante mismo en que el esfuerzo es realizado y, podemos decir ahora, al instante al que el esfuerzo da cumplimiento y en el que ya apunta la fatiga. La pena del esfuerzo en la que la fatiga está toda entera hecha de esa condena al presente. (…) Fatigarse es fatigarse de ser. Y eso antes de cualquier interpretación, por la concreta plenitud de la fatiga. En su simplicidad y en su unidad y en su oscuridad de fatiga, es ella como un retraso aportado por el existente a existir. Y ese retraso constituye el presente. Gracias a esta distancia en el seno de la existencia, la existencia es relación entre *un* existente y ella misma. Es el surgimiento de un existente dentro de la existencia. Y, a la inversa, ese momento casi contradictorio en sí del presente retardado con respecto a él mismo, no podría ser sino la fatiga. La fatiga no lo acompaña, lo cumple. Ese retraso es ella. La asunción de la existencia en

el seno del instante se hace aquí directamente sensible (…)». (DEE, pp. 48-51). *(N. del T.)*. <<

[44] «La verdadera substancialidad del sujeto consiste en su *substantividad*: en el hecho de que no sólo hay de manera anónima ser en general, sino que hay seres susceptibles de nombres. El instante rompe el anonimato del ser en general. Es el acontecimiento por el cual, en el seno del juego del ser que se juega sin jugadores, surgen jugadores; en el interior de la existencia, unos existentes que tienen el ser a título de atributo; de atributo ciertamente excepcional, pero de atributo. Dicho de otro modo, el presente es el hecho mismo de que haya un existente. El presente introduce en la existencia la excelencia, la dominación y la virilidad misma del substantivo. No las que la noción de libertad sugiere. Cualesquiera que sean el obstáculo que la existencia ofrece al existente y la impotencia del existente, el existente es dueño de su existencia, como el sujeto es dueño del atributo. En el instante, el existente domina la existencia». (DEE, pp. 169-170). *(N. del T.)*. <<

[45] Desposeída del inter-esse, del afán por perseverar en el propio ser («esse»). En otras palabras, que va más allá, o trasciende, del esfuerzo por llenar los vacíos *inter*iores al ser que «interrumpieran su ejercicio» de estar siendo, de autoafirmarse. Ver Lévinas, E.: AE, p. 4. (DOMS, p. 46). *(N. del T.)*. <<

[46*] *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1971, p. 17. [Reeditado en PUF, 2.ª ed., 1985, que conserva la misma paginación. *(N. del T.)*]. <<

[47*] *Op. cit.*, p. 21. <<

[48*] *Op. cit.*, p. 21. <<

[49] «(…) antes que un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos. (…) Son los alimentos los que caracterizan nuestra existencia en el mundo. Existencia extática —ser fuera de sí—, pero limitada por el objeto». (TA, pp. 45-46). *(N. del T.)*. <<

[50] «El solipsismo no es ni una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. De ningún modo, en razón del carácter “subjetivo” de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad para cualquier cosa de estar fuera. Por ello, la razón jamás encuentra otra razón a la que hablar. (…) La objetividad del saber racional nada elimina del carácter solitario de la razón. (…) La objetividad de la luz es la subjetividad misma. Todo objeto puede ser dicho en términos de conciencia, es decir, ser puesto a la luz». (TA, p. 48). *(N. del T.)*. <<

[51] «El objeto iluminado es, a la vez, algo que nos encontramos, pero, por el hecho de que es iluminado, lo encontramos como si saliera de nosotros. No posee extrañeza profunda. Su trascendencia es envuelta en la inmanencia. Conmigo mismo es con quien me encuentro en el conocimiento y en el gozo. La exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí». (TA, p. 47). *(N. del T.)*. <<

[52*] *Op. cit.*, pp. 78-79. <<

[53*] *Op. cit.*, p. 81. <<

[54*] *Op. cit.*, p. 82. <<

[55] «Al cosmos de Platón se opone el mundo del espíritu, en el que las implicaciones del eros no se reducen a la lógica del género, o en el que el yo sustituye al *mismo* y el otro a *lo otro.* La originalidad de la contrariedad y de la contradicción del eros se le ha escapado a Heidegger, quien en sus cursos tiende a presentar la diferencia entre los sexos como una especificación de un género. En el eros, la trascendencia puede ser pensada de manera radical, aportar al yo cogido en el ser, retornando fatalmente a sí, algo distinto a este retorno, desembarazarlo de su sombra. Decir simplemente que el yo sale de él mismo es una contradicción, puesto que, al salir de sí, el yo se lleva, a menos que se abisme en lo impersonal. La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, sin perder su estructura de sujeto, dispone de la posibilidad de no retornar fatalmente a él mismo, de ser fecundo y, adelantémonos diciendo la palabra, de tener un hijo». (DEE, pp. 164-165). *(N. del T.)*. <<

[56] «La separación del Mismo se produce como modalidad de una vida interior, de un psiquismo. El psiquismo constituye un *acontecimiento* en el ser, vuelve concreta una conjunción de términos que no se definían de antemano por el psiquismo y cuya formulación abstracta oculta una paradoja. El papel original del psiquismo no consiste, en efecto, en *reflejar* solamente el ser. Es ya una *modalidad del ser:* la resistencia a la totalidad. El pensamiento o el psiquismo abre la dimensión que esta *modalidad* requiere. La dimensión del psiquismo se abre por el empuje de la resistencia que opone un ser a su totalización, es el hecho de la separación radical. El *cogito*, hemos dicho, testimonia la separación». (TI, p. 77). *(N. del T.)*. <<

[57*] *Op. cit.*, pp. 86-87. <<

[58] «Ser yo es (…) tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.

El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Las representa y las piensa. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un "yo pienso".

(…) La identificación del Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología: "Yo es Yo". (…) Es necesario partir de la relación concreta entre un yo y un mundo. (…) La modalidad del Yo contra lo "otro" del mundo consiste en *morar.* (…) Habitar es el modo mismo de sostenerse. (…) Es suficiente caminar, *hacer*, para apoderarse de todo, para apresar. (…) Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es comprendido. (…)

(…) La identificación del Mismo no es el vacío de una tautología ni una oposición dialéctica a lo Otro, sino lo concreto del egoísmo. Esto tiene que ver con la posibilidad de la metafísica. Si el Mismo se identificase por simple *oposición a lo Otro*, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y a lo Otro». (TI, trad. esp., pp. 60-62). *(N. del T.)*. <<

[59] Franz Rosenzweig (1887-1929), filósofo judío perteneciente a una familia burguesa asimilada. Estudia medicina e historia. En 1912, presenta su tesis de doctorado sobre Hegel, que será un capítulo de la obra, publicada en 1920, *Hegel und der Staat (Hegel y el Estado).* Tras muchos debates con sus primos H. y R. Ehrenberg —convertidos al cristianismo— y con E. Rosenstock, decide permanecer judío. Entre 1916 y 1918, en el frente balcánico concibe su gran obra, *Der Stern der Erlösung (La Estrella de la Redención),* que redactará en seis meses, entre 1918-1919, y que aparecerá en 1921, pasando desapercibida. En 1922, una enfermedad le priva de palabra hasta llegar a una parálisis total. Sus facultades intelectuales siguen intactas, lo que permite traducir en 1924, con M. Buber, la Biblia y publicar estudios sobre dicho trabajo, así como sobre la *Stern;* es el caso, en 1925, de *El nuevo pensamiento,* donde presenta aquel libro no como libro judío, sino de una filosofía alternativa a la hegeliana (hay versión española en A. Machado, La balsa de la Medusa, Madrid, 1989, ed. de F. Jarauta y trad. esp. de I. Reguera). <<

[60] Dice el original: «mais d’être en face». *(N. del T.)*. <<

[61] «El ser que piensa parece en primer lugar ofrecerse a una mirada que lo concibe como integrado en un todo. En realidad sólo se integra una vez muerto. La vida le deja una reserva, una licencia, un aplazamiento que es precisamente la interioridad. La totalización no se lleva a cabo más que en la historia —la historia de los historiógrafos—, es decir, entre los sobrevivientes. Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. El tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico en el que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que se resumen, al menos, sus esencias. El nacimiento y la muerte como momentos puntuales y el intervalo que los separa se alojan en este tiempo universal del historiador que es un sobreviviente. La interioridad como tal es una "nada", "puro pensamiento", nada más que pensamiento (…).

La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia. La interioridad instaura un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está *pendiente*, en el que siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, no es ya posible. (…) La memoria recupera, retorna y suspende lo ya terminado del nacimiento, de la naturaleza. La fecundidad escapa al instante puntual de la muerte. Por la memoria me fundo fuera del tiempo, retroactivamente (…)». (TI, pp. 78-79). *(N. del T.)*. <<

[62] «La no referencia al tiempo común de la historia significa que la existencia mortal se desarrolla en una dimensión que no corre paralelamente al tiempo de la historia y que no se sitúa con relación a este tiempo como con relación a un absoluto. Por eso, la vida entre el nacimiento y la muerte no es ni locura ni absurdo ni fuga ni cobardía. Transcurre en una dimensión propia (…) en la que puede tener (…) un triunfo sobre la muerte. Este triunfo no es una nueva *posibilidad* que se ofrece después del final de toda posibilidad, sino resurrección en el hijo en el que se engloba la ruptura de la muerte. (…) La fecundidad es una relación aún personal, aunque no sea ofrecida al "yo" como una posibilidad. (…) Si el tiempo común debiese absorber el tiempo del "yo", la muerte sería el fin». (TI, trad. esp., p. 80). *(N. del T.).* <<

[63] «La más perturbadora circunstancia de la desestalinización es el descrédito del lenguaje que hace revivir a escala de experiencia colectiva. No se puede ya creer en las palabras pues no se puede ya hablar. (…) Las palabras son síntomas o superestructuras. De suerte que los gritos y los gestos del despertar forman parte de la pesadilla que debían interrumpir. La famosa y lúcida conciencia occidental ya no está segura de mantenerse en estado de vigilia. (…) Superar la mentira acabada no es comprometerse en lo verdadero, sino mentir más allá de los límites. ¡A malvado, malvado y medio! Este infinito de la mentira es una impotencia de romper. El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje. (…) En este mundo sin palabra se reconoce el Occidente entero. De Sócrates a Hegel caminaba hacia el ideal del lenguaje en el que la palabra no cuenta más que por el orden eterno que él conduce a la conciencia. Itinerario al cabo del cual el hombre que habla se siente que forma parte de un discurso que se habla (…), de un lenguaje en el que lo principal no reside en lo que las palabras nos enseñan, sino en lo que nos esconden. (…) A fuerza de coherencia, la palabra ha perdido la palabra. (…) No existe más palabra creíble que la que se arranca a su contexto eterno para retornar en los labios humanos que la dicen, para volar de hombre a hombre, para juzgar la historia, en lugar de seguir siendo su síntoma o su efecto o su astucia. Palabra de un discurso que comienza *absolutamente* en aquel que lo mantiene y que va hacia otro *absolutamente* separado. Palabra de maestro que Europa ya no es capaz de oír. Palabra que corta y resuelve, que zanja. Y este sentido muy preciso —y sin ningún olor de santidad— palabra profética». (DL, pp. 288-290). *(N. del T.)*. <<

[64*] *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, Ed. 1974, p. 29. [Trad. esp., p. 81. *(N. del T.)*]. <<

[65] Relacionado con esta segunda alternativa se halla el tema de los riesgos que entraña el caso del «virtuoso» que se siente «investido» de una misión moralizadora, por la cual se considera por encima de todo control; en otras palabras, el caso de la ética sobre la justicia, es decir, ajena e ella. Ver al respecto: O. Mongin: *Comment juger?* «… pour le peu d'humanité qui orne la terre», en *Les cahiers de la nuit surveillée*, número dedicado a Emmanuel Lévinas, Éds. Verdier, 1984, pp. 282-300: «Cuando la ética se adorna con las máscaras de la virtud, ya no se hace la distinción entre el bien y el mal. Hannah Arendt ha comentado mejor que nadie esta locura de la justicia demasiado virtuosa» (pp. 289-290; en nota al pie remite al libro de dicha autora *Sobre la revolución*, trad. esp. en Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 88 y ss). *(N. del T.)*. <<

[66] «La obsesión es como la relación entre mónadas, anterior a la apertura de puertas o de ventanas, a contrapelo de la intencionalidad, la cual es una modalidad de la obsesión y de ningún modo plenitud de esta relación. La expresión a través de cada mónada de todas las demás remite a la *sustitución*, en la que se resuelve la identidad de la subjetividad. El yo obsesionado por todos los *otros*, soportando a todos los otros, es la inversión del éxtasis intencional. Pasividad en la cual el Yo es Sí mismo bajo la acusación perseguidora del prójimo (…)». (AE, p. 110, n.º 24; DOMS, p. 149, nota 24). *(N. del T.)*. <<

[67] «Esta tentación de asesinar y esta imposibilidad de asesinar constituyen la visión misma del rostro» (DL, p. 21), imposibilidad «no real», sino «moral» (*loc. cit.*, p. 23): «extraña autoridad desarmada» (HS, p. 12). *(N. del T.)*. <<

[68] La paradoja es más patente en el original francés: «Le visage n’est pas “vu”», que traducido literalmente daría algo parecido a lo siguiente: «Lo a la vista no es “visto”». *(N. del T.)*. <<

[69] Esta es la pregunta crucial: ¿Está todo lo posible permitido? ¿Se reduce lo permitido —y lo obligado— a lo posible? Frente a la ontología, «en donde todo lo posible está permitido» (DOMS, p. 48) —o, lo que es lo mismo, en donde «todo está permitido, salvo lo imposible» (EDE, p. 175)—, la idea de Infinito, esto es, la exigencia ética, vendría a revolver esta autocomplaciente conformidad, insertándose en ella a modo de cuña y cortando la referencia circular que pretende sostenerse por sí misma o autojustificarse: el Bien como lo absolutamente *diferente* o *lo trascendente. (N. del T.).* <<

[70] Leemos entre las primeras páginas de ese libro: «(…) el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana —de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre— de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar o prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de traición —ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre— supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica». (TI, p. 59). *(N. del T.)*. <<

[71] Dice Blanchot (*L'Écriture du désastre*, p. 45): «Responsabilidad: esta palabra banal, esta noción de la que la moral más fácil (la moral política) nos hace un deber, hay que intentar entenderla como Lévinas la ha renovado, la ha abierto hasta hacer que signifique (más allá de todo sentido) la responsabilidad de una filosofía otra (que, sin embargo, sigue siendo, en muchos aspectos, la filosofía eterna). Responsable: esto califica, en general, de manera prosaica y burguesa, a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con mesura, tiene en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Pero he aquí que la responsabilidad —responsabilidad de mí para con el otro, para con todos, sin reciprocidad— se desplaza, ya no pertenece a la conciencia, no es la aplicación de una reflexión actuante, ni siquiera es un deber que se impondría de fuera y de dentro. *Mi* responsabilidad para con el Otro supone un volteamiento tal que no puede marcarse más que por un cambio de estatuto de "mí", un cambio de tiempo y quizá un cambio de lenguaje» (citado por J. Roland: *Les intrigues du social et de la justice*, Esprit, mai-1984, n.º 5, pp. 150-161). *(N. del T.)*. <<

[72] Para percatarse de la importancia que Lévinas concede a este decir, téngase en cuenta esto otro: «Este decir primero no es ciertamente más que una palabra. Pero es Dios». (EDE, p. 236). *(N. del T.)*. <<

[73] Ver aquí la nota 8 del capítulo 6. *(N. del T.)*. <<

[74] Al respecto, J. Derrida señala lo siguiente, y, a nuestro entender, pone con ello el dedo en la llaga: «(…) no olvidemos que Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar *una* moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como *teoría* de la Ética, se trata de una Ética de la Ética. En ese caso, es, quizá, grave que no pueda dar lugar a *una* ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma. Por otra parte, esta Ética de la Ética, ¿está más allá de toda ley?, ¿no es una ley de las leyes? Coherencia que rompe la coherencia del discurso sostenido contra la coherencia. Concepto infinito, oculto en la protesta contra el concepto» (*La escritura y la diferencia*, tr. esp. de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 149-150). *(N. del T.)*. <<

[75] «En su carácter superlativo inigualable, [el Infinito] es ausencia al borde de la nada. Siempre huye. Pero deja el vacío, una noche, una huella en la que su invisibilidad visible es rostro del Prójimo». (EDE, p. 230). *(N. del T.)*. <<

[76] «La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es despliegue de esta identidad. Es libertad. Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es dedir, que se coloca en la claridad—, es precisamente su reducción al Mismo. Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto». (TI, p. 65). *(N. del T.)*. <<

[77] «La necesidad se abre sobre un mundo que es para mí —retorna a sí—. Aun sublime, como necesidad de la salvación, es todavía nostalgia, mal del retorno. La necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del yo por sí, forma original de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo tendente a la coincidencia consigo mismo o dicha». (EDE, 192). *(N. del T.)*. <<

[78] «La producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea de lo infinito, porque es precisamente en la desproporción entre la idea de infinito y lo infinito del cual es idea donde se produce esa superación de los límites. La idea de lo infinito es el modo de ser —*la infinición* de lo infinito—. Lo infinito no es primero para revelarse *después.* Su infinición se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo, contiene sin embargo en sí lo que no puede contener ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener. Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito». (TI, p. 52). *(N. del T.)*. <<

[79] «En la conciencia de sí ya no hay *presencia* del yo a sí mismo, sino senescencia. Es en tanto senescencia más allá de la recuperación a través de la memoria como el tiempo —tiempo perdido y sin retorno— es diacronía y me concierne. Esta diacronía del tiempo (…) es disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis, laxitud. El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo *mismo* en el "yo" le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación. En el envejecimiento, la subjetividad es única, irreemplazable, yo y no otro, pero lo es *a su pesar* dentro de una obediencia sin deserción, en la cual la rebelión va cociendo a fuego lento. Características que se excluyen y que se resuelven en responsabilidad para con el Otro más primitiva que cualquier compromiso». (DOMS, p. 106). *(N. del T.)*. <<

[80] «El retorno del Yo en Sí mismo, la de-posición o la destitución del Yo es la modalidad propia del des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar, pero volcada y no volcándose; es un sí mismo a su pesar en la encarnación como posibilidad propia de la ofrenda, del sufrimiento y el traumatismo». (DOMS, p. 104). Contrastar este con otro texto anterior puede darnos la medida de lo que entraña decir que la humanidad significa un resquebrajamiento ético de la ontología y una superación de la libertad por la responsabilidad: «[La materialidad] acompaña —necesariamente— al surgimiento del sujeto, en su liberad de existente. Comprender así el cuerpo a partir de la materialidad —acontecimiento concreto de la relación entre Yo y Sí mismo— es remitirlo a un acontecimiento ontológico. Las relaciones ontológicas no son lazos desencarnados. La relación entre Yo y Sí mismo no es una inofensiva reflexión del espíritu sobre él mismo. Es toda la materialidad del hombre». (TA, pp. 37-38). *(N. del T.)*. <<

[81] *Significatividad* (francés: *signifiance*), esto es, apertura, donación, inicio inapropiable o irrecuperable (an-árquico), de todo sentido. *(N. del T.)*. <<

[82] «El sujeto que decimos encarnado no resulta de una materialización, de una entrada dentro del espacio y las relaciones de contacto y de dinero que habría realizado una conciencia; esto es, una conciencia de sí, provista contra todo ataque y previamente no espacial. Porque la subjetividad es sensibilidad —exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación— y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de carne y sangre, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel». (DOMS, p. 136). *(N. del T.)*. <<

[83*] *Les frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310. <<

[84] Dice el original francés: «je suis responsable d’une responsabilité totale». Creemos que la preposición «de» encierra los dos sentidos vertidos con «de/con», como la continuación parece confirmar. *(N. del T.)*. <<

[85] «El Yo es el punto que soporta la gravedad del mundo, lo que en el ser deshace la obra de ser, imperturbable y sin exención. Ser *aculado* contra sí, él es el no-ser del ser. No la nada, puesto que ese *deshacer* es ambiguo o "mixto" o más allá del ser. <<

No es porque entre los seres exista un ser pensante estructurado como Yo, persiguiendo unos fines, por lo que el ser adquiere una significación y se convierte en mundo; es porque en la proximidad del ser se inscribe la huella de una ausencia —o del Infinito— por lo que hay abandono, gravedad, responsabilidad, obsesión y Yo. El no-intercambiable por excelencia —el yo— es, en un mundo sin juego, lo que, en un sacrificio permanente, sustituye a los otros y trasciende el mundo. Pero es la fuente del hablar, pues es la esencia de la comunicación.

No es que el Yo sea sólo un ser dotado de ciertas cualidades llamadas morales que lleva como atributos. La "egoidad" del yo, su unicidad excepcional y extraña, es ese acontecimiento incesante de sustitución, el hecho para un ser de vaciarse de su ser, de no-ser. El acontecimiento ético de la "expiación por otro" es la situación concreta designada por el verbo *no-ser.* Por la condición de rehén es por la que puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad (incluso lo poco que de ello hay). Todas las "transferencias de sentimiento" por las que los teóricos de la guerra original explican el nacimiento de la generosidad no llegarían a fijarse en el Yo si este no fuese con todo su ser (o con todo su no-ser) rehén. No es seguro que la guerra fuese al comienzo. Antes que la guerra eran los altares». (EDE, pp. 233-234). *(N. del T.).*

[86] «(…) lo que llamo la *brecha* del ser *por medio de lo humano* (…), brecha que sería lo bíblico». (*Entretien avec Emmanuel Lévinas*, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1985, n.º 3, p. 307). *(N. del T.)*. <<

[87] «El “descubrimiento” del otro —no ya como *dato* precisamente, ¡sino como rostro! subvierte la aproximación trascendental del *yo*, pero conserva el primado egológico de ese yo que permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable». (*Ibid.*, p. 309). *(N. del T.)*. <<

[88] «¡Vosotros piadosos —se dirá— y palabras generosas! Sé que ya no se puede creer en las palabras, pues no se puede ya hablar en este mundo atormentado. No se puede hablar más porque nadie puede comenzar su discurso sin dar testimonio enseguida de algo totalmente distinto de lo que dice. Psicoanálisis y sociología acechan a los interlocutores. Denunciando la mistificación, uno da ya la impresión de mistificar de nuevo. Pero nosotros, judíos, musulmanes y cristianos —nosotros, monoteístas— estamos aquí para romper el encantamiento, para decir palabras que se arrancan al contexto que las deforma, para decir palabras que comienzan en quien las dice, para recuperar la palabra que corta, la palabra que desanuda, la palabra profética». (DL, pp. 251-252). *(N. del T.)*. <<

[89] «La ética es el campo que dibuja la paradoja de un Infinito en relación con lo finito sin desmentirse en esta relación. La ética es el estallido de la unidad originaria de la apercepción trascendental, es decir, lo más allá de la experiencia. Testificado y no tematizado en el signo hecho al otro, el Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo, sujeto a todos; es decir, que sufre por todos, pero cargado de todo sin haber podido decidir de este tomar, como carga que se amplía gloriosamente en la misma medida en que se impone». (DOMS, p. 225). *(N. del T.)*. <<

[90] «Generosidad alimentada por lo Deseado y, en este sentido, relación que no es desaparición de la distancia, que no es acercamiento, o, para ajustar con mayor aproximación la esencia de la generosidad y de la bondad, relación cuya positividad proviene del alejamiento, de la separación, puesto que se nutre, podría decirse, de su hambre. Alejamiento que es radical sólo si el Deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable, si no lo piensa previamente, si va hacia él a la aventura, es decir, hacia una alteridad absoluta, imposible de anticipar, como se va hacia la muerte. El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea. La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprehensión que engloba. La inadecuación no designa una simple negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres, la desmesura del Deseo». (TI, p. 58). *(N. del T.)*. <<

[91] En francés: «illéité». Mantenemos la raíz latina de este abstracto del pronombre personal por la misma razón que A. Pintor-Ramos en DOMS (p. 39): para reflejar la *distancia insalvable* en que se da. *(N. del T.)*. <<

[92] «Esta gloria no podría aparecer, porque el aparecer y la presencia la desmentirían al circunscribirla como tema, al asignarle un comienzo dentro del presente de la representación, mientras que, en tanto que infinición del infinito, procede de un pasado más lejano que aquel que, al alcance del recuerdo, se alinea sobre el presente. (…) Pero sin principio, sin comienzo —anarquía—, la gloria, haciendo estallar el tema, significa, más acá del logos, positivamente extraditar al sujeto que reposa sobre sí hasta aquello que jamás ha asumido porque, a partir de un pasado irrepresentable, fue sensible a la provocación que nunca se ha presentado, pero que ha tocado de modo traumático. La gloria no es más que la otra cara de la apasividad del sujeto. (…) La gloria del Infinito se glorifica en esta responsabilidad, no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo proteja contra la obsesión por el Otro y cubra su evasión». (DOMS, p. 220, modificada). *(N. del T.)*. <<

[93] «Pero (…) el “hacer signo” dentro del mundo en el cual se habla de modo objetivo una lengua, en el cual se está ya con el tercero, debe perforar el muro del sentido *dicho* para retornar a este *más acá de la civilización.* De ahí la necesidad de desdecir todo aquello que viene a alterar la desnudez del signo, de dejar al margen todo lo que se dice en el decir puro de la proximidad. No es posible, sin equívocos, hacer signo en la anoche. Hay que decir “lo que hay de”, decir algo antes de no decir más que el decir, antes de hacer signo, antes de hacerse signo» (DOMS, p. 219): Hay que pasar, pues, por lo Dicho, por la Ontología, antes de llegar al Decir, a la Ética; aquella culmina en esta, y esta necesita a aquella, para no quedar en un consolador analgésico de la mala conciencia. *(N. del T.).* <<

[94] «La *illeidad* de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad. Esta tercera persona que en el rostro se ha retirado ya de toda revelación y de toda disimulación, que ha pasado —esta illeidad— no es un "menos que el ser" con respecto al mundo en el que penetra el rostro; es toda la enormidad, toda la desmesura, todo lo Infinito de lo absolutamente otro escapando a la ontología. La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia fundadora de la eminencia misma de la visitación [la epifanía del rostro es *visitación* (…). Su presencia consiste en *desvestirse* de la forma que, sin embargo, lo manifiesta (EDE, p. 194)]» (*EDE*, p. 199). Esa enormidad, esa «exageración» del Otro absoluto es, «digamos la palabra (su) divinidad». (EDE, p. 200). *(N. del T.)*. <<

[95*] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 187. [Señalemos que la cita, en francés, encierra diferencias con respecto al original del libro, que sin variar su contenido, lo explican. DOMS, p. 223. *(N. del T.)*]. <<

[96] «La gloria del Infinito es la identidad an-árquica del sujeto desemboscado sin posible escapatoria, yo abocado a la sinceridad, aportando signo al otro —del cual soy responsable y ante quien soy responsable— de esta misma donación del signo, es decir, de esta responsabilidad: "heme aquí". Decir anterior a todo dicho que testimonia la gloria. Testimonio que es *verdadero,* pero con una verdad irreductible a la del develamiento y que no relata nada que se muestra. Decir sin correlación noemática dentro de la pura obediencia a la gloria que ordena; sin diálogo dentro de la pasividad sometida de golpe al "heme aquí". La distancia que se alarga conforme a la medida en que la proximidad se aprieta, la gloria del Infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también la no-indiferencia del mismo respecto al otro, y la sustitución, que, a su vez, es una no-igualdad consigo, un no-recubrimiento de sí por sí, una desposesión de sí, una salida de sí de la clandestinidad de su identificación y ya signo hecho al otro, signo de esta donación de signo, es decir, de esta no-indiferencia; signo de esta imposibilidad de desentenderse y de hacerse reemplazar, de esta identidad, de esta unicidad: heme aquí». (DOMS, p. 221). *(N. del T.)*. <<

[97*] *Ibid.* [Igualmente, variaciones como las señaladas en la nota 8. *(N. del T.)*]. <<

[98*] *Ibid.* [La misma precisión de las notas 8 y 9. *(N. del T.)*]. <<

[99*] Amós, 3, 8. <<

[100] Samuel Yusef Agnon, escritor israelí (1888-1970), es autor, entre otras, de las siguientes obras: *El ajuar de la desposada*, *En el corazón de los mares, Ayer, Anteayer, el Perro Balak.* Fue Premio Nobel de Literatura en 1996. *(N. del T.)*. <<

[101] «Mendelssohn ha sugerido a los modernos una visión que Spinoza había tomado de Maimónides: el más antiguo de los monoteísmos no sería una religión revelada, sino una Ley revelada. (…) Habría una destacable relación entre lo espiritual de las ideas y lo carnal de las costumbres, elemento en el que las verdades últimas se conservan inalteradas y de donde toman sus fuerzas. (…) El intelecto, totalmente desnudo, se eleva a las cimas, pero no se mantiene en ellas. La razón, soberana y sujeto de lo verdadero, sucumbe a la idolatría de los mitos que la tientan, traicionan y encadenan. Lo verdadero, según el judaísmo, no halla simbolismo fiel que lo preserve de la imaginación más que en las actitudes prácticas, en una Ley. (…) El monoteísmo que lo anima —la más peligrosa, puesto que la más alta de las abstracciones— no consiste en acondicionarle al hombre, cansado de sus propias imperfecciones, una cita privada con un Dios consolador; sino en referir la presencia divina a la justicia y al esfuerzo humano, como remitimos la luz del día al ojo, el único órgano capaz de ver. La visión de Dios es un acto moral. Esta óptica es una ética. Desconfiemos de contactos directos que son tanteos. La Biblia, aclarada y acentuada por los comentadores de la gran época que precede y sigue a la destrucción del segundo Templo (…), no es un libro que nos lleva hacia el misterio de Dios, sino hacia las tareas humanas de los hombres. El monoteísmo es un humanismo». (DL, pp. 381-383). *(N. del T.)*. <<

[102] «La muerte del otro hombre me encausa y me cuestiona, como si pasase yo a ser, por mi indiferencia, el cómplice de esa muerte, invisible para el otro que a ella se expone, y como si, antes incluso de estar yo mismo abocado a ella, tuviera que responder de esa muerte del otro y debiera no abandonar al otro la soledad». (DQVI, p. 245; trad. esp., p. 259). *(N. del T.)*. <<

[103] «Al hacer desaparecer las cosas *intra-mundanas*, la angustia hace imposible la comprensión de sí mismo a partir de las posibilidades que guardan relación con esos objetos, y, así, conduce al *Dasein* a comprenderse a partir de sí mismo. La angustia, al reconducir la existencia hasta ella misma, la salva de su disposición en las cosas y le revela su posibilidad de existir de manera particularmente aguda como ser-en-el-mundo». (EDE, p. 74). *(N. del T.)*. <<

[104] «El temor por el otro hombre no remite a la angustia por *mi* muerte. Desborda a la ontología del *Dasein* heideggeriano. Turbación ética del ser, por encima de su buena conciencia de ser "con miras a este mismo ser" cuyo ser-para-la-muerte marca el fin y el escándalo, pero en la que dicho ser no despierta escrúpulos». (DQVI, pp. 263-264; trad. esp., p. 278). *(N. del T.)*. <<

[105] «La primera cuestión metafísica ya no es la cuestión de Leibniz: "¿Por qué hay algo y no, más bien, nada?", sino "¿Por qué hay mal y no, preferiblemente, bien?" (…) Esto es la des-neutralización del ser o el más allá del ser. A la diferencia ontológica precede la diferencia entre el bien y el mal. *La* diferencia es esta última, ella es el origen de lo que tiene sentido (…)». (DQVI, p. 201; trad. esp., p. 213). «En su malignidad de mal, el mal es exceso. (…) el mal es exceso en su misma *quididad* (…). El sufrimiento como tal sufrimiento no es más que una manifestación concreta y casi sensible de lo inintegrable, de lo injustificable. La "cualidad" del mal es esta misma *inintegrabilidad* (…)». (DQVI, p. 197; trad. esp., 209). *(N. del T.)*. <<

[106*] Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 295 y 451 [Lafuma, 64 y 210, respectivamente. *(N. del T.)*.]. «El pensamiento absoluto sería la coincidencia de la voluntad y del entendimiento en la Razón. (…) El proceso de la historia significa un proceso de integración de la totalidad de lo dado en lo infinito de la Idea. A partir de ahí, el hombre se incorpora a la divinidad que, desde los Griegos, se describe por esta coincidencia entre la voluntad y el saber, unidos en el pensamiento del pensamiento por esta necesidad inteligible. El hombre se afirma idéntico e inalterable, instalado sobre el terreno firme que es la tierra en el sistema astronómico (hecho empírico, pero subyacente a todo, hecho fundador en el acto de su reposo y fundador del concepto mismo de fundación). Presencia "bajo el sol" y presencia en el mediodía del conocimiento. En los dos sentidos de la expresión *bajo el sol* que reúne el término "onto-logía"». (DQVI, p. 79; trad. esp., p. 87). *(N. del T.)*. <<

[107] «La humanidad que asistía, de Sarajevo a Camboya, a tantas crueldades en el curso de un siglo en el que su Europa, en el interior de sus "ciencias humanas", parecía ir hasta el final de su asunto, la humanidad que, en todos estos horrores, respiraba —ya o todavía— los humos de los hornos crematorios de la "solución final" en donde la teología bruscamente pareció imposible, ¿va, indiferente, a abandonar al mundo al sufrimiento inútil dejándolo ir a la fatalidad política —o a la deriva— de las fuerzas ciegas que infligen la desgracia a los débiles y a los vencidos y que se la evitan a los vencedores, unirse a los cuales resultaría importante para los malvados? O, incapaz de adherirse a un orden —o a un desorden— al que sigue pensando diabólico, ¿no debe, en una fe más difícil que hace poco tiempo, en una fe sin teodicea, continuar la Historia Santa; una historia que apela, por ello, más a los recursos del *yo* en cada cual y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre, a su compasión que es un sufrimiento no-inútil (o amor), que ya no es sufrimiento "por nada" y que tiene de entrada un sentido? ¿No estamos todos —como el pueblo judío en su fidelidad— abocados al segundo término de esa alternativa, en la salida del siglo XX y después del dolor inútil e injustificable que en él se ha expuesto y mostrado ostensiblemente sin sombra alguna de teodicea consoladora? Nueva modalidad en la fe de hoy incluso en nuestras certezas morales, modalidad muy esencial a la modernidad que se levanta». (*La souffrance inutile*, en *Les cahiers de la nuit survéillée*, Verdier, 1984, p. 337). *(N. del T.)*. <<